مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا

المتوفى سنة ٩٤٠ هـ

يحوي أكثر من ١٠٠ رسالة في مختلف الفنون

تطبع مجموعة أول مرة مقابلة على عدة نسخ خطية

حققها وعلق عليها وخرج أحاديثها

د. حمزة البكري

ماهر أديب حبوش — د. عبد الرحمن حرش

د. حسين الأسود — د. عبد الجواد حمام

محمد بسام حجازي — أحمد فواز الحمير

جمعها وأشرف على تحقيقها وقدم لها

محمد خلوف العبد الله

الجزء السابع

مجموع رسائل ابن كمال ٣

دار اللباب

الطبعَة الأولىٰ

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م

9 786058 245181

الخطوط بقلم: عدنان الشيخ عثمان

الإخراج الفني: خالد محمد ياسين علوان

دار اللُّباب
للدِّراسات وتحقيق التُّراث

تركيا - اسطنبول - الفاتح - اسكندر باشا - كزتاش - مفرق بنك الكويت
مقابل مستشفى الفاتح - بناء رقم ٧ - ط ٥

İskenderpaşa mh. Kıztaşı cd. No:7 D:5 Fatih (Özel Fatih Hastanesi Karşısı)

Lubab Yazma Eserleri İhya ve İlmi Araştırma Yayınları

Tel: 00902125255551 - Mob: 00905454729850

Www.allobab.com - Email: info@allobab.com

مجموع

رسائل العلامة

ابن كمال باشا

المتوفى سنة ٩٤٠ هـ

يحوي أكثر من ١٠٠ رسالة في مختلف الفنون

تطبع مجموعة أول مرة مقابلة على عدة نسخ خطية

حققها وعلق عليها وخرج أحاديثها

د. حمزة البكري ماهر أديب حبوش د. حسين الأسود د. عبد الرحمن حرش

محمد بسام حجازي د. عبد الجواد حمام أحمد فواز الحمير

جمعها وأشرف على تحقيقها وقدم لها

محمد خلوف العبد الله

المجلد السابع

دار اللباب

بسم الله الرحمن الرحيم

في هَذَا المُجَلَّدِ

***

رسالة في أنه هل يستند القديم الممكن إلى المؤثر

تأليف العلامة

ابن كمال باشا

تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

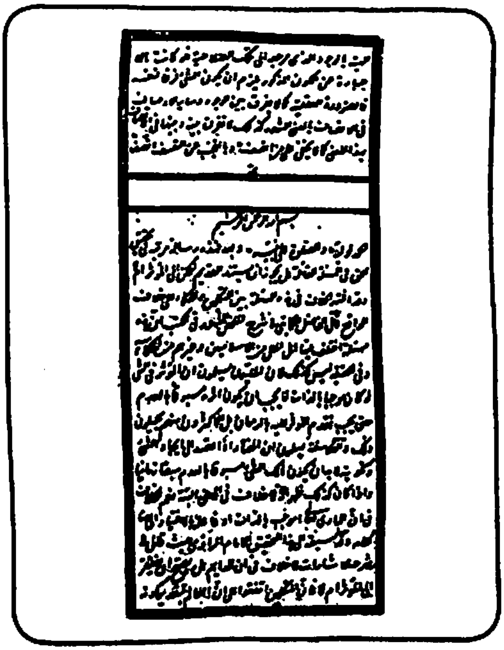
تحقيق وتعليق

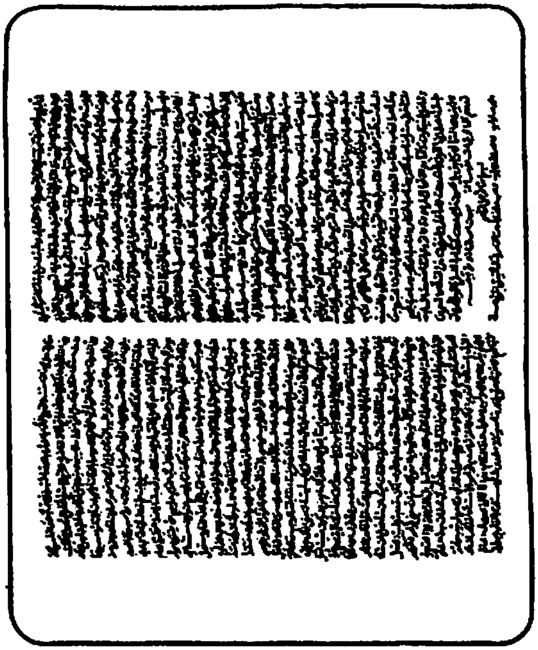
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)





مكتبة أيا صوفيا (أ)

مكتبة عاطف أفندي (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله كما يُحبُّ سبحانه أن يُحمَد، حمداً إليه على الدوام يُسنَد، هو الواجبُ سبحانه المُنزَّهُ عن تطرُّق الإمكان إلى ذاته العليّة، وهو الغنيُّ جلّ جلالهُ المُنزَّهُ عن تطرُّق الاحتياج إلى حَضرتِهِ القُدُسيّة، والصَّلاةُ والسَّلامُ على فَخْر الكائنات، سيِّدنا محمَّدٍ سيِّد السادات، وعلى آله وصَحْبه ما دامت الأرض والسماوات.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ دقيقة، هي بالمطالعة والمدارسة حقيقة، صنَّفها العلامةُ المُتكلِّم المُحقِّق، والجدليّ البارعُ المُدقِّق، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة استناد القديم المُمكِن إلى المُؤثِّر.

وهي من دقيق المسائل، فلا خِلافَ في أنّ القديم الواجب يَستَحيلُ أن يَستَنِدَ إلى مُؤثِّر، كما لا خِلافَ في أنّ المُمكِنَ الحادث يجبُ أن يَستَنِدَ إلى مُؤثِّر، وإنما الخلافُ في القديم المُمكِن - لو قُلْنا به - هل يَستَنِدُ إلى مُؤثِّر أم لا؟ وقد نُقِلَ الخلافُ فيها بين الفلاسفة والمُتكلِّمين.

ولكنْ حقَّقَ المُصنِّفُ في هذه الرسالة أنه لا خِلافَ فيها أيضاً، مُناقِشاً في ذلك ثلاثةً من كبار الجامعين بين الكلام والحكمة، وهم النَّصير الطوسيّ، والقطب الرازيّ التَّحْتانيّ، والسَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

وربَطَ بينها وبين مسألة علّة احتياج المُمكِن إلى الواجب رَبْطاً مفيداً، كما رَبطَ بينها وبين مسألة كونه تعالى واجباً مختاراً رَبْطاً مفيداً كذلك.

وهذه الرسالةُ هي الرابعةُ ممّا صنَّفه ابنُ كمال باشا في مبحث الإمكان، وقد سَبقَتْها قرائنُها الثلاث في هذا المجموع، وكلُّ واحدةٍ منها تبحثُ جانباً من المبحث المذكور، فمَنْ أراد التَّتميم، فليقرأها على وجه التعميم.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، وقد أحال فيها على رسالة أخرى له في تحقيق أنّ التَّعلُّقَ بالغيرِ فيمَ؟ وأنّ الحاجةَ إليه بمَ؟ وهي «رسالتُه في بيان قوله عليه السلام: الفقر فَخْري».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثالثة: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

وقد قسمتُ الرسالة إلى مطالب، مُثبِتاً لفظة «مطلب» بين حاصرتين، تنبيهاً على أنها من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النُّسختان (أ) و(ع)، وجاء في (ج): «هذه الرسالة في أنه هل يَستَنِدُ القديمُ المُمكِنُ إلى المُؤثِّر»، وهو ما أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لِوَليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه.

وبعدُ:

فهذهِ رسالةٌ مُرتَّبةٌ في تحقيقِ الحقِّ في المسألةِ القائلة: هل يَجوزُ أنْ يَستَنِدَ القَديمُ المُمكِنُ إلى المُؤثِّرِ أم لا؟ وقد اشتَهَرَ الخِلافُ في هذهِ المسألةِ بينَ المُتكلِّمينَ والحكماء، على خِلافِ الواقِع.

قالَ الفاضِلُ الكاتِبيُّ[2] في «شرح المُلخَّص»: «المَشهورُ في الكُتُبِ أنّ هذهِ مسألةٌ اختَلَفَ فيها أهلُ المِلَلِ[3] مِنَ الإسلاميِّينَ وغيرُهم مِنَ الحكماء.

وفي الحقيقةِ ليسَ كذلكَ، لأنَّ المِلِّيِّينَ[4] يُسلِّمونَ أنّ المُؤثِّرَ في الشيءِ لو كانَ مُوجِباً بالذّاتِ لا يجبُ أنْ يكونَ أثرُه مَسبوقاً بالعَدَم، حتّى يجبَ تَقدُّمُ المُؤثِّرِ عليه بالزَّمانِ، بلِ الأكثرونَ منهم يُحيلُونَ ذلكَ، والفَلاسِفةَ يُسلِّمونَ

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) نجم الدين القزوينيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهنيّ».

(٣) في (ع): «أهل الحقّ».

(٤) في جميع النُّسَخ: «المليّون»، ولا يستقيم إلا على الحكاية، وفيه بُعْد.

أنَّ المُختارَ إذا قَصَدَ إلى إيجادِ الشيءِ وتَكْوينِهِ لا بُدَّ أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ مَسبُوقاً بالعَدَمِ سَبْقاً زمانياً.

وإذا كانَ كذلكَ ظَهَرَ أنه لا خِلافَ في المَعْنى البتّة. نعم، الخِلافُ في أنّ الباري تعالى أمُوجِبٌ بالذَّاتِ أم فاعِلٌ بالاختيار؟». إلى هنا كلامُه.

وقد سَبقَه إلى هذا التَّحْقيقِ الإمامُ الرّازيُّ، حيثُ قالَ في «شرحِهِ للإشارات»: «لا خِلافَ في أنّ الدّائمَ هل يَصِحُّ أن يَفتَقِرَ إلى المُؤثِّرِ أم لا؟

فإنّ المُتكلِّمينَ اتَّفقُوا على أنّ العالَـمَ بتَقْديرِ كونِهِ أزلياً يَصِحُّ أنْ يكونَ مُستَنِداً إلى عِلّةٍ مُوجِبة، لكنَّهم نَفَوا العِلّةَ المُوجِبةَ والمَعْلولَ الأزليّ؛ لا بهذا[1] الدّليلِ - أي: لأنّ الأزليَّ يَستَحيلُ أنْ يكونَ مُفتَقِراً إلى المُؤثِّرِ[2] - بل بالدَّلالةِ على القُدْرةِ المُؤثِّرة. والفَلاسِفةَ اتَّفقُوا على أنّ الأزليَّ يَستَحيلُ أنْ يكونَ فِعْلاً لِفاعِلٍ مُختار.

فالفريقانِ اتَّفَقا على أنّ الأزليَّ يُمكِنُ أنْ يكونَ مُستَنِداً إلى المُوجِب، ويَمتَنِعُ أنْ يكونَ مُستَنِداً إلى القادر.

فمَنْ يقولُ: الدّائمُ هل يَصِحُّ أنْ يكونَ مُفتَقِراً إلى المُؤثِّر؟ يُقالُ له: أمّا إلى المُؤثِّرِ المُوجِبِ فيَصِحُّ بالاتِّفاق، وأمّا إلى المُؤثِّرِ المُختارِ فلا يَصِحُّ بالاتِّفاق، فلا خِلافَ أصلاً في هذهِ المسألة»[3]. إلى هنا كلامُه.

ومُرادُه مِنَ القادِرِ: الفاعِلُ الذي يَصِحُّ منهُ الفِعْلُ والتَّرْكُ، وقد دَلَّ على ذلكَ

---

(١) في (ع): «الأزلي لهذا»، وهو خطأ.

(٢) ما بين علامتي الاعتراض زيادة من المُصنِّف للتوضيح، وأصلها للقطب الرازي في «المحاكمات».

(٣) «شرح الإشارات» للإمام الرازي (٢/ ٣٩٤ - ٣٩٥) بمعناه، والمُصنِّف ينقلُ عنه بواسطة القطب الرازيّ في «المحاكمات» (٣/ ٩٦)، وهذا لفظُه.

قَرينةُ المُقابَلةِ بالمُوجِب، وتلكَ القَرينةُ كنارٍ على عَلَم، فإنّ القُدْرةَ المُستعمَلةَ في مُقابَلةِ الإيجابِ ليسَتْ إلّا بمَعْنى التَّمكُّنِ مِن طَرَفَي الفِعْلِ والتَّرْك، وأمّا القُدْرةُ بمَعْنى: إنْ شاءَ فعَلَ وإنْ شاءَ تَرَك، أعمُّ مِن أنْ تكونَ مشيئةُ الفِعْلِ لازِمةً لذاتِ الفاعِلِ أو لا، فلا[1] تُقابِلُ الإيجابَ بل تُجامِعُه، لأنّ صِحّةَ: «إنْ شاءَ تَرَك» لا يَقتَضي وقوعَ المَشيئةِ ولا صِحّتَه.

وبهذا البيانِ اندَفَعَ ما في «المُحاكَماتِ»[2] مِن «أنّ قولَه[3]: «إنّ الحكماءَ يُحيلونَ[4] استِنادَ الأزليِّ إلى القادرِ» ليسَ كذلكَ؛ لِذهابِهم إلى أنّ اللهَ تعالى قادِرٌ مُختارٌ معَ أنّ العالَمَ أزليٌّ، ولا مُنافاةَ، لأنّ القُدْرةَ كونُ الذّاتِ بحيثُ إنْ شاءَ فَعَل وإنْ شاءَ تَرَك، والشَّرْطيّةُ لا تَستَدعي وقوعَ المُقدَّمِ[5] أو عدمَ وقوعِه،

---

(١) في جميع النُّسَخ: «لا»، وأضفتُ إليه الفاء ليظهرَ أنه جواب «أما» في قوله: «وأما القدرة بمعنى...».

(٢) يعني: «المحاكمات بين الإمام والنصير في شرحَي الإشارات» لقطب الدين الرازيّ المعروف بالتحتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦).

وكتابُه المذكورُ صنَّفه بإشارةٍ من العلامة قطب الدين الشيرازي (٦٣٤ ـ ٧١٠)، لـمّا عرَضَ عليه ما له من الأبحاثِ والاعتِراضاتِ على كلام الإمام الرازيّ، فقال له العلامة القطبُ الشيرازيّ: التعقُّب على صاحب الكلام الكثير يَسِير، وإنّما اللائقُ بك أن تكون حَكَماً بينَه وبين النَّصير، فصنَّف «المُحاكَمات»، وفرغ منه سنة (٧٥٥هـ). كما في «كشف الظنون» (١/ ٨١).

وقد طُبِعَ هذا الكتاب بحاشية «شرح النَّصير الطوسي» على «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا.

(٣) أي: قول الإمام الرازي.

(٤) في (ع): «يجعلون»، وهو تصحيف.

(٥) المُقدَّم: هو ما حُكِمَ بمُلازمةِ غيره له واتِّصالِه به أو بسَلْبِ ملازمةِ غيره له حُكماً مشروطاً، كقولنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً» من قولنا: إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجود. كما في «المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين» للآمديّ (ص: ٧٦).

بـل مُقـدَّمُ شَـرْطيّـةِ الفِعْـلِ(١) واقـعٌ دائمـاً، ومُقـدَّمُ شَـرْطيّـةِ التَّـرْكِ(٢) غيـرُ واقع دائمـاً»(٣). انتَهـى كلامُه.

ثـمَّ إنّ مَعْنـى قولِـهِ(٤): «لكنَّهم نَفَـوا العِلّةَ المُوجِبـةَ والمَعْلـولَ الأزلـيَّ؛ لا بهذا الدَّليـلِ، بـل بالدَّلالةِ علـى القُدْرةِ المُؤثِّـرة»: أنهم أثبَتُوا بما تمسَّـكوا به مِـن الدَّليلِ المَشـهُورِ المَذْكورِ في مَحَــلِّهِ أنّ مَبدَأَ المَعْلـولاتِ قادرٌ مختارٌ، فلَزِمَهـم نَفْيُ العِلّةِ المُوجِبـةِ ونفـيُ المَعْلـولِ الأزلـيّ، فـلا جَرَمَ لـم يَتَيسَّـرْ لهم القـولُ باسـتِنادِ القَديمِ المُمكِـنِ إلـى المُؤثِّـر، فعَدَمُ قولِهـم بالاسـتِنادِ المَذْكورِ لذلـكَ، لا لأنهـم يُنكِرونَ جوازَه.

وليسَ مَدْلولُ هذا الكلامِ أنهم إنّما قالوا بحُدوثِ العالَـم؛ لإثباتِهم الاختيارَ، حتّى يَلزَمَ بناءُ مَسألةِ الحدوثِ على مَسألةِ الاختيار، بل مَدْلولُه أنّ نفيَ المَعْلولِ الأزليِّ لَزِمَهم مِن إثباتِهم الاختيارَ، وغايةُ ما يَلزَمُ منه: أنْ يَصِحَّ لهم بناءُ مَسألةِ الحُدوثِ على مسألةِ الاختيار(٥)، والصِّحّةُ لا تَستَلزِمُ الوقوعَ، فلا دلالةَ فيما ذُكِرَ على عَكْسِ ما هو الواقِع.

وبهذا التَّقْريرِ اندَفَعَ ما ذكَرَه الفاضِلُ الطُّوسيُّ(٦)، حيثُ قالَ في «شرحِهِ

---

(١) وهو مشيئتُه الفِعْلَ، فتقدير القضية الشرطية: إن شاءَ الفِعْلَ فَعَلَ.

(٢) وهو مشيئتُه التَّرْكَ، فتقدير القضية الشرطية: إن شاء التَّرْكَ تَـرَكَ.

(٣) «المحاكمات» للقطب الرازي التَّحْتانيّ (١/ ٩٧).

(٤) أي: قول الإمام الرازي.

(٥) من قوله: «بل مدلوله أنّ نفي المعلول» إلى هنا، سقط من (ج).

(٦) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

للإشاراتِ» في ردِّ ما قالَه الإمامُ[1]: «أقولُ: هذا صُلْحٌ مِن غيرِ[2] تَراضي الخصمَيْن، وذلكَ أنّ المُتكلِّمينَ بأَسْرِهم صَدَّروا كُتُبَهم بالاستِدلالِ على وجوبِ كَوْنِ العالَـمِ مُحدَثاً مِن غيرِ تَعرُّضٍ لِفاعِلِه، فَضْلاً عن أنْ يكونَ مُختاراً أو غيرَ مُختارٍ، ثمّ ذكَرُوا بعدَ إثباتِ حُدوثِهِ أنه مُحتاجٌ إلى مُحدِث، وأنّ مُحدِثَه يجبُ أنْ يكونَ مُختاراً، لأنه لو كانَ مُوجِباً لَكانَ العالَـمُ قديماً، وهو باطلٌ بما ذكَرُوهُ أوَّلاً. فظهَرَ أنهم ما[3] بَنَوا حُدوثَ العالَـمِ على القولِ بالاختيارِ، بل بَنَوا الاختيارَ على الحدوث»[4].

فإنْ قُلتَ: قد تَبيَّنَ ممّا تَقدَّمَ أنه كانَ لهم بِناءُ كُلٍّ مِن مسألتَي الحدوثِ والاختيارِ على الأُخرى، فما وَجْهُ اختيارِهم بِناءَ مسألةِ الاختيارِ على مسألةِ الحدوثِ على العَكْس[5]؟

قلتُ: وَجْهُه أنّ مسألةَ الاختيارِ تَتَرتَّبُ على مسألةِ الحدوث، بلا حاجةٍ إلى الاستِعانةِ مِن مسألةٍ أُخرى، فهي مَبْنًى مُستَقِلٌّ لها[6]، بخِلافِ مسألةِ الاختيارِ، فإنّ المُترتِّبَ عليها حُدوثُ ما يَستَنِدُ إلى المُختارِ، سواءٌ كانَ بالذّاتِ أو بالواسِطة، وأمّا

(١) يعني: الرازيّ.

(٢) سقط من (ج): «غير»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٣) سقط من (ع): «ما»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٤) «شرح الإشارات» للنَّصير الطوسيّ (٣/ ٩٨).

(٥) في (ع): «فما وجه اختيارهم بناء على مسألة الاختيار على مسألة الحدوث أو على العكس»، ولا يستقيم.

(٦) قوله: «فهي مبنى مستقل لها»، أي: فمسألةُ الحدوث مبنى مستقلّ لمسألة الاختيار. وبه يظهرُ المراد من قوله بعده: «بخلاف مسألة الاختيار»، أي: في أنها لا تصلحُ أن تكون مبنًى مستقلاً لمسألة الحدوث.

حُدوثُ العالَـمِ بجَميعِ أجزائِهِ فإنّه لا يَثْبُتُ بمُجرَّدِ ثُبوتِ مَسألةِ الاختيارِ، بل لا بُدَّ فيه مِن[1] إبطالِ التَّسَلسُلِ[2]، حتّى يَتَعيَّنَ استِنادُ كلِّ موجودٍ مُمكِنٍ إلى الواجِبِ بالذّاتِ؛ إمّا ابتِداءً أو بواسِطة، ومِن إثباتِ وَحْدةِ الواجِبِ بالذّات، حتّى يَتَعيَّنَ استِنادُ المَوْجوداتِ المُمكِنةِ كلِّها إلى القادرِ المُخْتار؛ إمّا بالذّاتِ أو بالواسِطة.

فظهَرَ أنَّ مَسألةَ الاختيارِ لا تَصلُحُ أنْ تكونَ مَبْنًى مُستَقِلّاً لمسألةِ الحدوث.

والقاضي عَضُدُ الدِّينِ[3] أمضى حُكومةَ ذَينِكَ الفاضِلَيْنِ[4]، حيثُ قالَ في «المَواقِف»: «(إنّه) أي: القَديمَ (لا يُستَنِدُ إلى القادِرِ المُختارِ اتّفاقاً، والحكماءُ إنّما أسنَدُوهُ) أي[5]: القَديمَ الذي هو العالَمُ على رأيِهِم (إلى الفاعِلِ) الذي هو اللهُ تعالى؛ (لاعتِقادِهِم أنه) تعالى (مُوجِبٌ بالذّاتِ)[6] ـ يَعْني: لو اعتَقَدُوا كونَه تعالى قادِراً مُختاراً لَمَا جَوَّزوا استِنادَ العالَمِ القَديمِ على رأيِهِم إليه ـ (والمُتكلِّمونَ لو سَلَّمُوا كونَه تعالى مُوجِباً لم يَمنَعوا استِنادَه)؛ أي[7]: استِنادَ القَديمِ (إليه) تعالى.

---

(١) سقط من (ج) و(ع): «ثبوت مسألة الاختيار، بل لا بُدَّ فيه من».

(٢) كُتِبَت في (أ) و(ج) على صورة «التس»، على عادة النُّسّاخ في اختصار بعض الكلمات، ولعلّه لذلك لم يَظهَر المُرادُ منها لناسخ (ع)، فبيَّض لها.

(٣) الإيجيّ (بعد ٦٨٠ ـ ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) وهما الإمام الرازيّ والعلامة الكاتبيّ.

(٥) في (أ): «إلى»، وهو تصحيف.

(٦) على حاشية (أ) و(ج) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قال الفاضِلُ الشَّريفُ [في «شرح المواقف» (١/ ٣٦٣)] هاهنا: «ولو اعتَقَدوا كونَه مُختاراً لم يَذهَبُوا إلى قِدَمِ العالَمِ المُستَنِدِ إليه»، ولم يُصِبْ، كما لا يَخفى. منه». ولذا شرح المُصنِّفُ العبارة من عندِه بما أثبتُّه بين علامتي الاعتراض.

(٧) في (ع): «إلى»، وهو تصحيف.

(فالحاصِلُ: يجوزُ استِنادُه إلى المُوجِبِ اتِّفاقاً؛ بأنْ يَدُومَ أثرُه بدَوامِ ذاتِه، ويَمتَنِعَ استِنادُه إلى المُختارِ اتِّفاقاً؛ لأنّ فِعْلَ المُختارِ مَسْبوقٌ بالقَصْدِ إلى الإيجاد، وإنّه) أي: القَصْدَ إلى الإيجادِ (مقارِنٌ للعَدَم) أي: لِعَدَم ما قَصَدَ إلى إيجادِهِ (ضَرورةً. فنِزاعُهم عائدٌ إلى كَوْنِ الفاعِلِ مُوجِباً أو مُختاراً)»[1]، يَعْني: أنّ نِزاعَ المَذْكورَيْنِ في جَوازِ استِنادِ القديمِ إلى المُؤثِّرِ عائدٌ إلى كَوْنِهِ مُوجِباً أو مُختاراً.

فلا خَلَلَ في كلامِهِ، كما لا خَلَلَ في كلام الإمام[2] والكاتِبيّ.

والفاضِلُ الشَّريفُ[3] حَمَلَه على غيرِ مَعناه، ونَزّلَه على غيرِ[4] مَعْناه، حيثُ قالَ في «شرحِه»: «(فنِزاعُهم) في قِدَمِ العالَمِ وحُدوثِه، معَ كونِهِ مُستَنِداً إلى الله تعالى اتِّفاقاً، لَيسَ مَبْنيّاً على أنّ الحكماءَ جَوَّزوا استِنادَ القديمِ إلى الفاعِلِ، فحَكَمُوا بأنّ العالَمَ قديم، ومعَ قِدَمِهِ مُستَنِدٌ إليه تعالى، وأنّ المُتكلِّمينَ لم يُجوِّزوا استِنادَ القَديمِ إلى الفاعِلِ، فحَكَمُوا بأنّ العالَمَ حادِثٌ ومُستَنِدٌ إليه تعالى، بل هذا النِّزاعُ منهم (عائدٌ إلى كَوْنِ الفاعِلِ) المُوجِدِ للعالَمِ (مُوجباً أو مُختاراً)، حتّى لو اتَّفَقُوا كلُّهم [على أنه مُوجِبٌ أو][5] على أنه مُختارٌ لاتَّفَقُوا على قِدَمِ العالَمِ على التَّقْديرِ الأوّل، وعلى حُدوثِهِ على التَّقْديرِ الثّاني. هكذا

---

(١) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٦٣ـ ٣٦٤)، أو (٣/ ١٧٨ ـ ١٨٠) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسن جلبي. وقد ميَّزتُ كلامَه بهلالين، وما كان خلواً عنهما فهو من «شرحه» للشريف الجرجاني.

(٢) يعني: الرازيّ.

(٣) الجرجاني (ت ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان أنّ القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٤) سقط من (ج): «غير»، ولا بدَّ من إثباته.

(٥) ما بين حاصرتَيْن سقط من (أ) و(ج) و(ع)، واستدركتُه من «شرح المواقف».

ذكَرَه الإمامُ الرازيُّ»[1]. ثمَّ رَدَّ عليه على الوَجْهِ الذي نَقَلْناه فيما سَبَقَ عن الفاضِلِ الطُّوسيِّ.

[مطلب]

فإنْ قُلتَ: هلّا[2] يُشكِلُ على ما ذُكِرَ مِن اتِّفاقِ المُتكلِّمينَ على أنَّ العالَمَ على تَقْديرِ كونِهِ أزليّاً يَصِحُّ أنْ يكونَ مُستَنِداً إلى عِلّةٍ مُوجِبةٍ، قولُهم: عِلّةُ الحاجةِ إلى الغيرِ هي الحُدوث؟

قلتُ: لا، لأنَّ هذا القولَ منهم بحَسَبِ الواقعِ، فإنهم لـمّا أثبتُوا حُدوثَ العالَمِ كانَ الموجودُ المُمكِنُ عندَهم مُنحَصِراً في الحوادث، فقالوا: عِلّةُ الحاجةِ إلى الغيرِ في الموجودِ المُمكِنِ هيَ الحُدوثُ، ومعَ ذلكَ لا يُنكِرونَ كونَ الماهيّةِ المُمكِنةِ قابِلةً للوجودِ المُستَمِرِّ وإنْ لم يكُنْ واقِعاً، ولا يُنكِرونَ أيضاً احتياجَه إلى الغَيْرِ على تَقْديرِ وقوعِهِ[3]، غايتُه أنهم يُنكِرونَ وقوعَه، ويَدَّعُونَ انحِصارَ الموجودِ المُمكِنِ في الحادِث، ويَبْنُونَ[4] على ذلكَ قولَهم: عِلّةُ الحاجةِ هي الحدوث.

ثمَّ إنَّ هذا على ما هو المَشْهورُ، وهو أنْ يكونَ مُرادُهم مِنَ العِلّةِ عِلّةَ الثُّبوتِ. وأمّا على ما ذكَرَه صاحبُ «المَواقفِ» ـ وهو الحقُّ على ما حَقَّقْناه في بعضِ

---

(١) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤)، أو (٣/ ١٧٩ ـ ١٨٠) بحاشيتَيه.

(٢) كذا عبَّر المُصنِّف رحمه الله تعالى، وحقُّه أن يُقال: «ألا»، لأن مقصوده الاستفهام، وأما «هلّا» فمعناها التحضيض واللَّوْم، وقد سبق التنبيه على مثله في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذهني».

(٣) أي: احتياجَ الماهية المُمكِنة إلى الواجب تعالى، على تقدير وقوع وجودِها مُستَمِرّاً في الأزل.

(٤) في (ج): «ويستندون»، وهو خطأ.

رسائلِنا[١] ـ مِن أنّ مُرادَهم منها عِلّةُ الإثباتِ فلا اشتِباهَ أصلاً، كما لا يخفى.

وإذ وقَفْتَ على ما ذكَرْناه، فقد عرَفْتَ أنّ الفاضِلَ قُطْبَ الدِّينِ الرَّازيَّ[٢] لم يُصِبْ في تخطِئةِ هؤلاءِ الفُضَلاءِ في هذا المَقام، حيثُ قالَ في «المُحاكَمات»: «أقولُ: الخِلافُ في هذهِ المسألةِ والخِلافُ في عِلّةِ الحاجةِ مُتلازِمانِ، لأنه لو كانَ عِلّةُ الحاجةِ الحدوثَ استَحالَ أنْ يحتاجَ الأزليُّ إلى المُؤثِّرِ؛ لانتِفاءِ العِلّةِ، ولو كانَ العِلّةُ الإمكانَ وَجَبَ افتِقارُه إلى المُؤثِّرِ؛ لوجودِ العِلّة.

وكذلكَ لو امتَنَعَ احتياجُ الأزليِّ كانَ عِلّةُ الحاجةِ الحدوثَ، فإنّه لو كانَ عِلّتُها الإمكانَ لَزِمَ احتِياجُ الأزليّ، ولو أمكَنَ احتياجُ الأزليِّ كانَ عِلّةُ الحاجةِ الإمكانَ، فإنّه لو كانَ عِلّتُها الحدوثَ امتَنَعَ احتياجُه.

فلمّا تَلازَمَ الخِلافان، فلو لم يكُنْ في تلكَ المسألةِ اختِلافٌ لم يكُنْ في هذهِ المسألةِ أيضاً اختِلافٌ، لكنَّ الاختِلافَ في هذهِ المسألةِ لم يُمكِنْ أنْ يُدفَعَ لغايةِ اشتِهارِه»[٣]. انتَهى كلامُه.

والفاضِلُ الشَّريفُ أيضاً ما أصاب؛ إذْ زعَمَ أنّ ذلكَ القولَ تَمرةُ الغُراب[٤]،

---

(١) سيأتي تعيينُها في كلام المُصنِّف قريباً.

(٢) وهو أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد الرازيّ المعروف بالتَّحْتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٣) «المحاكمات بين الإمام والنصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازيّ (٣/ ٩٧).

(٤) في (ج): «ثمرة الغراب»، وفي (أ): «عدة الغراب»، وفي موضعهما بياض في (ع)، والمُثبَتُ هو الصواب، فإنّ تمرةَ الغُرابِ يُضرَبُ بها المَثَلُ في الجودة والنفاسة، ولذا قالوا: «أصاب تمرةَ الغُراب»، وضربوه لمن يَظفَرُ بالشيء النفيس، لأن الغرابَ يختارُ أجوَدَ التمر وأطيبَه، وقالوا: «وجد تمرةَ الغُراب»، وضربوه لمن وَجَدَ أفضل ما يُريد. انظر: «مجمع الأمثال» للميداني (١/ ٤٠٤) و(٢/ ٣٦٢).

حَيثُ أخذَ به وقالَ في «شرح المَواقِف»: «واعلَمْ أنّ القائلَ بأنّ عِلّةَ الحاجةِ هي الحدوثُ وحدَه أو معَ الإمكان، حقُّه أنْ يقولَ: إنّ القديمَ لا يَستَنِدُ إلى عِلّةٍ أصلاً؛ إذْ لا حاجةَ له إلى مُؤثِّرٍ قَطْعاً، فلا يُتَصوَّرُ منه القولُ بأنّ القديمَ[1] يجوزُ استِنادُهُ إلى المُوجِب، إلّا أنْ يَتنزَّلَ مِن اعتِبارِ الحدوثِ إلى اعتِبارِ الإمكانِ وحدَه»[2]. انتهى كلامُه.

ثمَّ إنّ الظاهرَ مِن كلام هذا الفاضِلِ[3] وكلام قُدْوتِهِ[4] في هذا المَقام، بل في عِلْم الكلام، أعني: صاحِبَ «المُحاكَمات»[5]: هو أنْ يكونَ الخِلافُ في أنّ استِنادَ القديمِ إلى المُؤثِّرِ هل يجوزُ أم لا؟ مُتفرِّعاً على الخِلافِ في أنّ عِلّةَ الحاجةِ إلى الغَيْرِ ماذا؟ هل هيَ الإمكانُ أم الحدوثُ بمَعْنى مَسْبوقيّةِ الوجودِ بالعَدَم؟

والظاهرُ مِن كلامِ الشَّيْخِ[6] في «الإشارات» أنه فَرْعُ الخِلافِ في مَوضِعٍ آخَرَ، وهو أنّ تَعلُّقَ المَفْعولِ بالفاعِلِ فيمَ؟ هل هو في الحدوثِ - بمَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجود - أم في الوجودِ الواجِبِ بالغَيْرِ؟

---

(١) تكرَّر في (ع) قوله: «لا يستندُ إلى عِلّةٍ أصلاً؛ إذ لا حاجة له إلى مُؤثِّرٍ قطعاً، فلا يُتصوَّرُ منه القولُ بأنّ القديم».

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٦٤)، أو (٣/ ١٨١) بحاشيتَيه.

(٣) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٤) في (ج) و(ع): «حدوثه»، وهو تصحيف.

(٥) يعني: القطب الرازيّ التَّحْتانيّ، وهو أستاذ السَّيِّد الشريف، وهو - أعني: الشريف - كثيرُ الاحتفاء به في «حاشيته» على «شرح المطالع» له، أعني: للقطب الرازيّ.

(٦) يعني: ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨).

وقد أفصَحَ عن هذا الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «شرحِهِ للإشارات»، حيثُ قالَ: «ذهَبَ الحكماءُ إلى أنّ المَفْعولَ يَتَعلَّقُ بفاعِلِهِ في وجودِه، سواءٌ كانَ المُتعلِّقُ حادِثاً أو غيرَ حادِث. وذهَبَ الجُمهورُ ـ يعني: جمهورَ المُتكلِّمينَ ـ إلى أنه يَتَعلَّقُ[1] به في حُدوثِهِ دونَ وجودِه، كما حكى الشَّيْخُ عنهم في صَدْرِ النَّمَط.

فكانَ مِن الواجِبِ أنْ يُحقِّقَ الحقَّ في ذلكَ، فحَقَّقَ في الفَصْلِ السّالِفِ أنه يَتَعلَّقُ به في وجودِه.

ثمَّ إنّه احتاجَ إلى بَيانِ أنّ سَبَبَ تَعلُّقِ هذا الوُجودِ بالفاعِلِ ما هو؟ إذْ لم يكُنِ الوجودُ مُتعلِّقاً بالفاعِلِ كيفَ اتَّفَقَ، ليَظْهَرَ مِن ذلكَ أنّ التَّعلُّقَ حاصِلٌ في جميعِ أوقاتِ هذا الوجودِ أو في وقتِ حُدوثِهِ فقط، فإنّ مَطلوبَه يَتِمُّ بذلكَ، فبَيَّنَه في هذا الفَصْل.

ولمّا ظهَرَ أنّ سَبَبَ التَّعلُّقِ هو الوجوبُ بالغَيْرِ ظهَرَ أنّ الواجِبَ ـ سواءٌ كانَ دائماً أو غيرَ دائمٍ ـ يَتعلَّقُ بالغَيْرِ في وجودِهِ ما دامَ موجوداً. وهذا مطلوبُ الشَّيْخ.

أمّا البَحْثُ عن عِلّةِ الحاجة: أهو الإمكانُ أم هو الحدوثُ؟ فليسَ بمُفيدٍ في هذا المَوضِع، لأنّ عِلّةَ الحاجةِ: إنْ كانَ هو الحدوثَ، وكانَ المُحدَثُ مُحتاجاً في جميعِ أوقاتِ وجودِه؛ لم يكُنْ للشَّيْخِ هاهنا بضارٍّ، كما صَرَّحَ به في آخِرِ الفَصْلِ، ولو كانَ هو الإمكانَ، وكانَ المُمكِنُ غيرَ موجودٍ وغيرَ مُتعلِّقٍ بالفاعِل؛ لم يكُنْ بنافعٍ له، فلذلكَ لم يَتعرَّضِ الشَّيْخُ لهذا البَحْث.

---

(١) من قوله: «بفاعله في وجوده» إلى هنا، سقط من المطبوع من «شرح الإشارات»، وهو سَقَطٌ شنيع، فليستدرك ممّا هنا.

وأمّا قولُه - يعني: قولَ الإمام -: «إنّه[1] لم يُبيِّنِ الدَّائمَ هل يَفتَقِرُ إلى مُؤثِّرٍ أم لا؟» فليسَ بشيء، لأنه بَيَّنَ أنّ الواجِبَ بالغَيْرِ لا يُنافي الدّائمَ، وأنّ عِلّةَ التَّعلُّقِ بالغَيْرِ هو الوجوبُ بالغَيْر، فالدّائمُ إنْ كانَ واجِباً بغَيْرِه كانَ مُفتَقِراً، وإلّا فلا. وهذا القَدْرُ كافٍ بحَسبِ غَرَضِهِ هاهنا»[2]. إلى هنا كلامُه.

والتَّفصيلُ المُشبِعُ[3] في هذا المَقامِ في رسالتِنا المَعْمولةِ في تحقيقِ أنّ التَّعلُّقَ بالغَيْرِ[4] فيمَ؟ وأنّ الحاجةَ إليه بِمَ؟[5] وبَيانُ أنّ الخِلافَ بينَ المُتكلِّمينَ والحكماءِ في المَوضِعَيْن، وأنّ الحدوثَ المَذْكورَ في أحَدِهما بمعنًى، وفي الآخَرِ بمعنًى آخَرَ. ومَنْ رامَ التَّفْصيلَ فليَنظِمْ تلكَ الرِّسالةَ في سِلْكِ المُطالَعة.

ثمّ إنّ الفاضِلَ المَذْكورَ[6] قالَ في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «إنّما ذهَبَ المُتكلِّمونَ إلى أنّ القديمَ يَستَحيلُ استِنادُه إلى الفاعِل؛ لا[7] لِقولِهم: عِلّةُ الحاجةِ هيَ الحدوثُ؛ فإنّ هذا القولَ مُختَصٌّ ببَعضِهم[8]، ....

(١) أي: ابن سينا.

(٢) «شرح الإشارات» للطوسي (٣/ ٩٦).

(٣) في (ع): «البليغ».

(٤) في (أ) و(ج) و(ع): «للغير»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) وهي «رسالتُه في بيان قوله عليه السلام: الفقر فَخْري»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع، ففيها بيانُ علة احتياج الممكن إلى الواجب: أهو الحدوث أم الإمكان؟ وفيها التفريقُ بين ما فيه الحاجة وما به الحاجة، وفيها تفصيلُ مَعْنيَي الحدوث.

(٦) يعني: النَّصير الطوسيّ.

(٧) سقط من (ع): «لا»، ولا بدَّ من إثباته.

(٨) وهم المُتقدِّمون منهم، وأما المتأخرون فقالوا: بأن العِلّة هي الإمكان، وهو قول الفلاسفة، كما سبق أنْ ذكرَه الطوسيُّ نفسُه (ص: ١٢٠).

لكِنْ لِقولِهم[١] بأنّ ما سِوى الله تعالى وصِفاتِهِ مُحدَثٌ»[٢].

ويَرِدُ عليه: أنّ قولَهم إنّما يَمنَعُ وقوعَ استِنادِ القديمِ إلى الفاعِلِ، وأمّا استِحالةُ ذلكَ الاستِنادِ فلا يَقتَضيهِ القولُ المَذكورُ، إنّما المُقتَضي لها ـ على ما قرَّرْناهُ قبلَ هذا ـ قولُهم بأنّ ما به تَعلُّقُ المَفعولِ بالفاعِلِ هو الحدوثُ.

وكأنّ هذا الفاضِلَ نسيَ ما حَقّقَه في «شرح الإشارات»، فإنّ مُوجَبَه تَفْريعُ الاستِحالةِ المَذْكورةِ على هذا القول، لا على ما ذكَرَه.

[مطلب]

فإنْ قُلتَ: خالَفَ هؤلاءِ الثّلاثةُ، أعني: الطُّوسيَّ والرّازيَّ[٣] والشّريفَ، أولئك[٤] الثّلاثةَ، أعني: الإمامَ والكاتِبيَّ والقاضي[٥]، في تَعْيينِ مَذهَبِ المُتكلِّمينَ في جوازِ استِنادِ القديمِ إلى المُؤثِّرِ المُوجِب، فبِمَ رجَّحْتَ قولَ أولئكَ الثّلاثةِ على قولِ هؤلاء الثّلاثة؟

قلتُ: بأنّ ما ذكَرُوهُ كلامٌ نَقْليٌّ، وما ذكَرَه[٦] هؤلاءِ استِدلالٌ عَقْليّ، وقد

= وذهب بعضُهم إلى أنّ العِلّةَ هي مجموع الإمكان والحدوث، وبعضُهم إلى أنها الإمكان بشرط الحدوث، كما في «تسديد القواعد» للأصفهاني (١/ ٢٧٧)، و«شرح المواقف» للجرجاني (٣/ ١٢).

(١) في جميع النُّسَخ: «بقولهم»، وأصلحتُه بحسب السياق.

(٢) «تلخيص المحصَّل» للطوسيّ (ص: ١٢٤).

(٣) يعني: قطب الدين الرازيّ، لا الإمام فخر الدين الرازيّ، فالمُصنِّف يذكره بلقب «الإمام».

(٤) في (أ) و(ج): «تلك»، وكذا فيما سيأتي بعد سطرَيْن.

(٥) أي: الطوسيّ والرازيّ والشريف.

(٦) في (أ): «ذكروا»، وفي (ع): «ذكروه»، ويستقيمان على لغة «أكلوني البراغيث».

نبَّهتُ على ما في استِدلالِهم مِنَ الخَلَل، فلا يَصلُحُ مُعارِضاً لِـمَا ذكَرُوه، ولو كانَ طريقةُ هؤلاءِ أيضاً النَّقلَ لَكانَ للترجيح مَعْنًى أيضاً، لأنّ الاعتمادَ في نَقْلِ مذاهبِ المُتكلِّمينَ على الإمام أكثرُ مِنَ الطُّوسيّ، وعلى الكاتِبيِّ أكثرُ مِنَ الرّازيّ[1]، وعلى القاضي أكثرُ مِنَ الشريف[2].

بل نقولُ: جمهورُ الأشاعِرةِ قالوا: بوجودِ القَديمِ المُمكِنِ واستِنادِهِ إلى المُوجِبِ بالذّاتِ، فإنّ مَذهَبَهم أنّ اللهَ تعالى قادِرٌ مُختارٌ في إيجادِ العالَـم، ومُوجِبٌ بالذّاتِ في إيجادِ صِفاتِهِ[3]، وقولُهم: «إنّ صِفاتِه تعالى ليسَتْ عَيْنَ ذاتِهِ ولا غيرَه»

---

(١) يعني: قطب الدين الرازيّ المعروف بالتَّحْتانيّ.

(٢) وهذه فائدةٌ منهجيّةٌ من المُصنِّف رحمه الله، ولها أثرُها المُهِمّ في بيان منزلته في هذا الفنّ من جهة، وفي تقويم المذكورين من حيثُ دِقّتُهم في نَقْلِ مذاهب المُتكلِّمين من جهة أخرى.

(٣) كذا قال! والظاهرُ أنه ذكَرَه بناءً على القول بأنّ صفات الله تعالى ممكنةٌ في نفسِها واجبةٌ بغيرها، أي: واجبةٌ بوجوب الذات، فيستقيم إطلاقُ لفظ «الإيجاد» فيها مع أزليَّتِها، نَظَراً إلى أنها مُمكِنة في نفسِها، ولذا قال في أول الفقرة: «القديم الممكن»، ولكنّ لفظ الإيجاد يدل على الحدوث كذلك ـ وإن كان المُصنِّف يُنازِعُ فيه، كما سيأتي قريباً ـ ولا قائلَ به في صفات الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وعلى كل، فلو عبّر بصيغة «اقتضاء صفاته» لكان أبعَدَ عن الإيهام، لأنّ «استِنادَ الصفات إلى الذات كاستِنادِ اللازم إلى الملزوم»، كما في «النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاري (ص: ٢٨٦) لا كاستناد الحادث إلى مُوجِده.

ويحتملُ عندي ـ على بُعدٍ ـ أن يكون صواب العبارة: «في إيجاب صفاته»، وتصحّفت في النُّسخ، فلا يَرِدُ على المُصنِّف إشكالٌ أصلاً، وإنما قلت: «على بُعد» لأن قوله في قرينته السابقة: «في إيجاد العالم» يُضعِفُه، والله أعلم.

وانظر ما سيأتي في «رسالة في تحقيق مراد القائلين بأنّ الواجب تعالى مُوجِبٌ بالذات» للمُصنِّف، وما نقلتُه في التعليق عليها عن الإمام التفتازانيّ في «شرح المقاصد» (٢/ ١٣) و(٤/ ٧٩).

لا(١) يُؤثِّرُ فيما ذكَرْنا، لأنَّ مَرجِعَه إلى إحداثِ اصطِلاحٍ في لَفْظِ «الغَيْر»، والمُرادُ مِن «الغَيْرِ» في مَبحَثِنا هذا المَعْنى اللُّغويُّ المُتعارَف.

ومُثبِتو الحالِ(٢) منهم قالوا: إنّ عالِـمِيّـتَه تعالى مُستَنِدةٌ إلى عِلمِهِ تعالى، معَ كونِهما قديمَيْن، والبَهْشَميّةُ(٣) مِنَ المُعتَزِلةِ قالوا: إنّ الأحوالَ الأربعةَ ـ وهيَ العالِمِيّةُ والقادريّةُ والحيِّـيّةُ والموجوديّةُ ـ مُعلَّلةٌ بحالةٍ خامِسة هيَ الأُلوهيّةُ، وكلُّها قديمةٌ.

وعَدَمُ إطلاقِهم لفظَ القَديمِ على الحالِ بِناءً على الفَرْقِ عندَهم بينَ الوجودِ والثُّبوتِ لا يُجدي هاهنا، لأنّ مَرجِعَه أيضاً إلى الاصطِلاح، ويَكْفينا كونُ الحال التي أثبَتُوها أزليّةً مُستَنِدةً إلى العِلّة.

قالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «والحقُّ أنّ جميعَهم أعطَوْا مَعْنى القَديمِ في الحقيقةِ لهذهِ الصِّفاتِ، فإنّ إباءَهم عن إطلاقِ القَديمِ عليها ليسَ بحقيقيّ»(٤).

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرح المَواقِف»، بعدَما نَقَلَ عُذْرَ الأشاعِرةِ في الصِّفات، وعُذْرَ مُثبِتي الأحوالِ فيها: «وأنتَ تَعلَمُ أنّ أمثالَ هذهِ الاعتِذاراتِ أُمورٌ لَفْظيّةٌ لا مَعْنويّة»(٥). انتهى.

---

(١) في (ع): «ولا»، وهو خطأ.

(٢) وهو واسطةٌ بين الموجود والمعدوم، وللمُصنِّف رسالةٌ مُفرَدةٌ فيه، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع، فلتُنظَر.

(٣) وهم أتباع أبي هاشم ابن أبي عليٍّ الجُبّائيّ (ت ٣٢١) من المعتزلة، وأكثر أهل الاعتزال في أواخر القرن الرابع والقرن الخامس على مذهبه.

(٤) «تلخيص المُحصَّل» (ص: ١٢٤).

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٦٥)، أو (٣/ ١٨٢) بحاشيتَيه.

ومن هنا تَبيَّنَ[1] أنّ مُخالَفةَ هذَيْنِ الفاضِلَيْنِ[2] لِـمَنْ سَبقَهم، في القولِ بأنّ المُتكلِّمينَ لا يُنكِرونَ جوازَ استِنادِ القديمِ إلى العِلّة، لا يَخْلو عن مُكابَرةٍ وعِنادٍ، واتَّضحَ أنّ القولَ ما قالَتْ حَذام[3]، وأنّ المثلَ الصّالِحَ لأَنْ[4] يُقْتَدى به في هذا المَقامِ هو الإمام[5].

[مطلب]

بقِيَ هاهنا مَوضِعُ بَحْثٍ، وهو أنّ صاحبَ «المَواقِفِ» والشّارحَ الفاضِلَ قالا في تَعْليلِ اتِّفاقِ الحكماءِ والمُتكلِّمينَ على امتِناع استِنادِ القديمِ إلى الفاعِلِ المُختار: «لأنّ فِعْلَ المُختارِ مَسْبوقٌ بالقَصْدِ إلى الإيجادِ، وأنّ القَصْدَ إلى الإيجادِ مُقارِنٌ لعَدَمِ ما قصَدَ إيجادَه ضرورةً»[6]. وهذا صَريحٌ في دَعْوى الضّرورةِ في استِحالةِ قَصْدٍ مُستَمِرٍّ إلى وجودٍ مُستَمِرّ.

وقد صَرَّحَ الشارحُ الفاضِلُ[7] في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد» بأنّ هذهِ الدَّعْوى دَعْوى الضّرورةِ فيما خالَفَ فيه جمهورُ العُقَلاء.

ثمَّ إنّ مُرادَه مِن جمهورِ العُقَلاءِ: الحُكَماء، فمُوجَبُ ما ذكَرَه ثمّةَ أنْ لا يكونَ لهم وِفاقٌ في امتِناع استِنادِ القديم إلى الفاعلِ المُختار.

---

(١) في (ج): «ومن هاهنا تعيّن»، وفي (ع): «ومن هاهنا يَتَعيّن».

(٢) يعني: النَّصير الطوسيّ والسَّيِّد الشريف الجرجاني.

(٣) مَثَلٌ يُضرَبُ في التصديق، أي: القولُ السَّديدُ المُعتَدُّ به هو ما قالَته. وانظر: «مجمع الأمثال» للميداني (٢/ ١٠٦)، و«المستقصى في أمثال العرب» للزمخشري (١/ ٣٤٠).

(٤) في (ع): «لا»، وهو خطأ.

(٥) يعني: فخر الدين الرازي، رحمه الله تعالى.

(٦) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٣٦٣)، أو (٣/ ١٧٩) بحاشيتَيْه.

(٧) زاد في (ع): «الطوسي»، وهو خطأ جَزْماً، فالشارح المذكور هنا هو الشريف الجرجانيّ.

قالَ الفاضِلُ الآمِدِيُّ[١] في «أبكارِ الأفكار»: «لا يَمتَنِعُ أنْ يكونَ وجودُ العالَـم أزليّاً مُستَنِداً إلى الواجِبِ تعالى، ويكونانِ معاً في الوجود، لا تَقَدُّمَ إلا بالذّاتِ، كما في حَرَكةِ اليَـدِ والخاتَم»[٢].

ومُرادُه مِن الواجِب: الواجِبُ المُختارُ[٣]، لأنه كانَ في صَدَدِ الاعتِراضِ على

(١) سيف الدين (٥٥١ ـ ٦٣١)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في بيان مسألة خلق القرآن».

(٢) «أبكار الأفكار» للآمدي (١/ ٢٨٢)، ولكنَّه ذكره في سياق شبهات المُنكِرين لقدرة الله تعالى (١/ ٢٨٢ ـ ٢٨٧)، وقد طالت عنده إلى ثماني شُبهات، وتفرَّعت الشبهةُ السابعةُ منها إلى عشرة فروع، ثم شرع في الجواب عنها في (١/ ٢٨٨).

ولفظُه في إيراد الشبهة: «أجمَعْنا على أنّ شرطَ إيجاد العِلّةِ لمعلولها ـ سواء كانت مُوجِبةً له بالطَّبْع أو الاختيار ـ أن يكونَ المعلولُ مُمكِناً في نفسِه...، وعند هذا، فلا يخلو: إما أن يكونَ وجودُ العالَـم في الأزل مُمكِناً أو غيرَ مُمكِن. فإن كان مُمكِناً فقد تعذّر عليكم القولُ بامتناع قدمه، فإنّ المُمكِنَ لا يكون مُمتَنِعاً، وهو خِلافُ مذهبكم، ثمّ إنّه لا يَمتَنِعُ أن يكونَ وجودُه واجباً في الأزل بالواجب بذاته، ويكونا معاً بالوجود، وإنْ تفاوتا في التقدُّم والتأخُّر بالذات، كتقدُّم حركة اليد على حركة الخاتم، وإن كانا معاً بالوجود. وعند ذلك، فيَمتَنِعُ القولُ بإثبات القدرة لله تعالى، إذْ هو مبنيٌّ على حدوث العالَـم»، والعبارةُ الأخيرةُ صريحةٌ في أنه اعتراضُ المُخالِف في إثبات صفة القدرة.

وقد أجاب عنه الآمديُّ في (١/ ٢٨٨) بقوله: «قولهم: العالَـمُ في الأزل: إما أن يكون مُمكِناً أو غيرَ مُمكِن. قلنا: عنه جوابان: الأول: أنه مُمكِنٌ غيرُ مُمتَنِع لذاته، وإنما هو مُمتَنِعٌ باعتبار أمرٍ خارج، فلا مُنافاةَ بين كونه مُمكِناً باعتبار ذاته، مُمتَنِعاً باعتبار غيره. الثاني: أنه وإن لم يكن مُمكِناً في الأزل، فما من وقت يُفرَضُ حدوثُه فيه، إلا وهو مُمكِنٌ قبل ذلك الوقت. فلو كان الباري تعالى مُوجِباً له بذاته لكان مُوجِباً له في كلِّ حالةٍ يُفرَضُ كونُه ممكِناً فيها، ويلزم من ذلك أن يكون العالَـمُ حادثاً قبل وقت حدوثه، وهو ممتنع».

(٣) بل مرادُه منه: الواجبُ المُوجِبُ بالذات، كما يتبيَّن من تتمّة الشبهة التي ساقها ومن جوابه عليها، وقد نقلتُهما في التعليق السابق.

المُنكِرِينَ باستِنادِ القديمِ إلى المُختارِ، والتَّمْثيلُ بالحَرَكتَيْنِ المَذْكورتَيْنِ لِمُجرَّدِ التَّقدُّمِ الذَّاتيِّ.

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرح المَواقِف»: «ويُؤيِّدُ كلامَ الآمِديِّ ما نَقَلَه بعضُهم مِن أنّ الحكماءَ مُتَّفِقونَ على أنه تعالى فاعِلٌ مُختارٌ، بمَعْنى: إنْ شاءَ فعَلَ وإنْ شاءَ تَرَك، وصِدْقُ الشَّرْطيّةِ لا يَقتَضي وقوعَ مُقدَّمِها ولا عَدَمَ وقوعِه، فمُقدَّمُ شَرْطيّةِ الفِعْلِ واقعٌ دائماً، ومُقدَّمُ شَرْطيّةِ التَّرْكِ غيرُ واقِعٍ دائماً.

ويَدفَعُه ما قد قيلَ مِن أنـّا نَعلَمُ بالضَّرورةِ أنّ القَصْدَ إلى إيجادِ الموجودِ مُحالٌ، فلا بُدَّ أنْ يكونَ القَصْدُ مُقارِناً لِعَدَمِ الأثر، فيَكونُ أثرُ المُختارِ حادِثاً قَطْعاً.

وقد يُقالُ: تَقَدُّمُ القَصْدِ على الإيجادِ كتَقَدُّمِ الإيجادِ على الوجود[1] في أنهما بحَسَبِ الذّاتِ[2]، فيجوزُ مُقارَنتُهما للوجودِ زماناً، لأنّ المُحالَ هو القَصْدُ إلى إيجادِ الموجودِ بوجودٍ قَبْلُ.

وبالجُمْلةِ، فالقَصْدُ إذا كانَ كافياً في وجودِ المَقصودِ كانَ معَه، وإذا لم يكُنْ كافياً فيه فقد يَتَقدَّمُ عليه زماناً، كقَصْدِنا إلى أفعالِنا»[3]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ الدَّفْعَ الذي ذكَرَه هو بعَيْنِه ما أسلَفَه في بَيانِ المُقدِّمةِ المَمْنوعةِ حيثُ قالَ: «لأنّ فِعْلَ المُختارِ مَسْبوقٌ بالقَصْدِ إلى الإيجادِ، وأنّ القَصْدَ إلى الإيجادِ مُقارِنٌ لِعَدَمِ ما قصدَ إلى إيجادِهِ ضَرورةً، فإنّ القَصْدَ إلى إيجادِ الموجودِ مُمتَنِعٌ بديهةً». والظاهِرُ أنّ مَنْعَها مُتضمِّنٌ لِمَنْعِ بعضِ مُقدِّماتِ ذلكَ البيانِ، فلا وَجْهَ لذِكْرِ الدَّفْعِ المَذْكورِ بعدَ المَنْعِ المَسْبوقِ بذلكَ البَيان.

---

(١) في (ج): «الموجود»، وهو خطأ.

(٢) أي: مُتقدِّمان عنهما رتبةً، لا زماناً.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٦)، أو (٣/ ١٨٤ ـ ١٨٥) بحاشيتَيه.

ثمَّ إنّ ما ذكَرَه بقولِهِ: «وقد يُقالُ»... إلى آخِرِه: تَفْصيلٌ للسَّنَدِ المارِّ ذِكْرُه عَقيبَ المَنْعِ المَذْكورِ، وإعادةٌ له بعِبارةٍ واضِحةٍ، فهذا الدَّفْعُ ورَدُّه تَفْصيلٌ[1] للمُقدِّمةِ المَمْنوعةِ ومَنْعِها في الحقيقة، فلا وَجْهَ لإيرادِهما على وَجْهٍ يُفهَمُ منه أنْ يكونَ الأوَّلُ دَفْعاً للمَنْع، والثّاني إبقاءً له بدَفْع الدَّفْع.

[مطلب]

قالَ الفاضِلُ[2] الطُّوسيُّ في «التَّجْريد»: «والمُمكِنُ الباقِي مُفتَقِرٌ إلى المُؤثِّرِ لوجودِ عِلّتِهِ، والمُؤثِّرُ يُفيدُ الإبقاءَ بعدَ الإحداثِ، ولهذا جازَ استِنادُ القديمِ المُمكِنِ إلى المُؤثِّرِ المُوجِبِ لو أمكَنَ»[3].

الإشارةُ في قولِهِ: «ولهذا» إلى ما ظهَرَ مِن قولِهِ: «والمُؤثِّرُ يُفيدُ الإبقاءَ» مِن أنّ تَعلُّقَ المَفْعولِ بالفاعِلِ قد يكونُ في دوام وجودِهِ بدوام وجودِ فاعِلِه. ومَعْنى التَّعْليلِ المَذْكورِ أنه لمّا ظهَرَ مِن المسألةِ المَذْكورةِ: أنّ ما فيه الحاجةُ ليسَ بحُدوثٍ بل وجود، جازَ الاستِنادُ المَذْكور، فهو على وَفْقِ ما فصَّلَه في «شرحِهِ للإشارات» على ما نَقَلْناهُ فيما سَبَق.

ولدِقّةِ هذا الاعتبارِ والخفاءِ في الإشارةِ المَذْكورة، لم يَتَفطَّنْ لأصلِ المَرام ومَعْنى الكلام، النّاظِرونَ في هذا المَقام، حتّى قالَ الفاضِلُ الأصفَهانيُّ[4]: «أي: ولأجلِ أنّ المُمكِنَ مُحتاجٌ إلى المُؤثِّرِ جازَ استِنادُ القديم المُمكِنِ إلى المُؤثِّرِ

---

(١) في (ع): «فهذا الدفع أورَدَه تفصيلاً»، وهو خطأ.

(٢) زاد هنا في (ع): «الشريف»، وهو خطأ.

(٣) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٣٥٥ـ٣٥٧) بشرح الأصفهاني.

(٤) أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٦٧٤ـ٧٤٩)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق وجوب الواجب».

الموجِب»[١]، ولم يَدْرِ أنه لا تَفرُّعَ للجوازِ المَذكورِ على احتياجِ مُطلَقِ المُمكنِ إلى المُؤثِّرِ المُوجِب[٢].

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ، وتَبِعَه الفاضِلُ القُوشيّ[٣]: «ولأجلِ أنّ المُمكِنَ الباقي مُفتقِرٌ مُحتاجٌ إلى المُؤثِّر»[٤].

ثمَّ قالَ الفاضِلُ الشَّريف: «وذلكَ لأنّ جوازَ استِنادَ القَديم إلى المؤثِّرِ[٥] مَبْنيٌّ على جوازِ احتياجِ المُمكِنِ الباقي حالَ بقائِهِ إلى المُؤثِّر، لأنّ القديمَ ليسَ له حالُ حُدوثٍ أصْلاً، بل حالَ بقاء، فلو أمكَنَ الحاجةُ[٦] حالَ البقاءِ أمكَنَ حاجَةُ القديمِ إلى مُؤثِّرٍ، وإلّا فلا»[٧].

وليسَ الأمرُ كما زعَمَه، فإنّه لا ابتِناءَ بينَ الجوازَيْنِ المذكورَيْن، بل كلاهُما مَبْنيّانِ على أصْلٍ واحِد، وهو ـ على ما ذكَرْناهُ ـ أنّ جِهةَ التَّعلُّقِ بينَ الفاعِلِ والمَفعولِ هيَ الوجودُ، لا الحدوث.

ثمَّ إنّه لم يُصِبْ في تَفريعِ قولِهِ: «فلو أمكَنَ الحاجةُ حالَ البقاءِ أمكَنَ حاجةُ القديم إلى مُؤثِّرٍ، وإلّا فلا»، على ما قَدَّمَه مِن قولِهِ: «إنّ القديمَ ليسَ له حالُ حُدوثٍ

---

(١) «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للأصفهاني (١/ ٣٥٧ـ٣٥٨).

(٢) سقط من (أ) و(ج): «الموجب».

(٣) علاء الدين (ت ٨٧٩)، وقد تقدّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٤) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٧٠/ أ)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧٧).

(٥) من قوله: «ثم قال الفاضل» إلى هنا، سقط من (ج).

(٦) في (أ): «فلو أمكن إيجاد»، وهو خطأ، وسيأتي فيها ثانيةً على الصواب.

(٧) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٧٠/ أ).

أصْلاً، بل حالُ بقاءٍ»، لأنّ مُوجَبَه سَلْبُ ما ذكَرَه ـ وهو أنه لو لم يُمكِنِ الحاجةُ حالَ البقاءِ لم يُمكِنْ حاجةُ القديمِ إلى مُؤثِّرٍ ـ لا عَيْنُه[١].

ثمَّ إنّ الثّابِتَ بالتَّعْليلِ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «لأنّ القديمَ... إلخ»، التّلازُمُ بينَ جوازِ استِنادِ القديمِ إلى المُؤثِّرِ وجوازِ احتياجِ المُمكِنِ الباقي حالَ بقائِهِ إليه، وبذلكَ لا يَتِمُّ التَّقْريبُ، وهو ابتِناءُ الثّاني على الأوَّل، لأنّ التّلازُمَ بينَ الشيئَيْنِ قد يُوجَدُ بلا تَفرُّعِ مِن أحَدِهما على الآخَر، فتَدبَّـرْ.

وهاهنا دَقيقةٌ لا بُدَّ مِنَ التَّنْبيهِ عليها، وهيَ أنّ اتِّفاقَ الفريقَيْنِ على عَدَمِ جوازِ استِنادِ القديمِ إلى المُؤثِّرِ المُختارِ، بناءً على وجوبِ سَبْقِ القَصْدِ إلى إيجادِ شيءٍ على وجودِ ذلكَ الشيءِ زماناً، يَقتَضي اتِّفاقَهما[٢] على وجوبِ تَقدُّمِ تَعَلُّقِ الاختيارِ على المَعْلولِ الصّادرِ عن الفاعِلِ المُختار.

فمـا ذكَرَه صاحِـبُ «المَواقِف» وارتَضاهُ الفاضِلُ الشَّـريفُ؛ مِنْ أنّ الإيجابَ[٣] بالاختيـارِ مُحقِّـقٌ للاختيـارِ[٤] لا مُنافٍ لـه: لا يكادُ يَصِـحُّ، على تَقْديرِ صِـدْقِ ذلك الاتِّفاق.

***

(١) سقط من (ج): «لا عينه».

(٢) قوله: «يقتضي اتفاقهما» هو خبر «أنّ» في قوله: «أنّ اتفاق الفريقَيْن... إلخ».

(٣) في (ع): «من الإيجاد».

(٤) سقط من (ج) و(ع): «محقّق للاختيار».

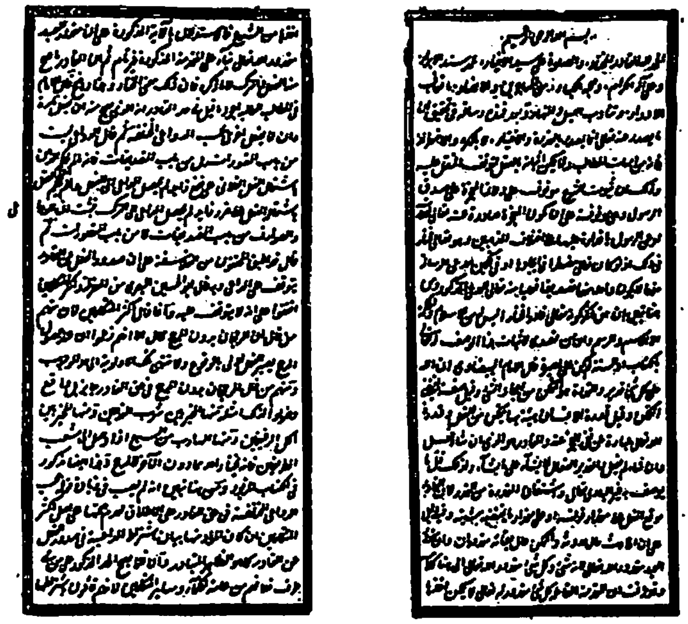
رسالة في تحقيق أن الله تعالى قادر مختار

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

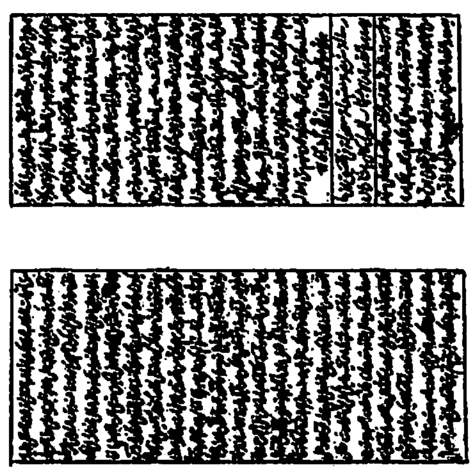
تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

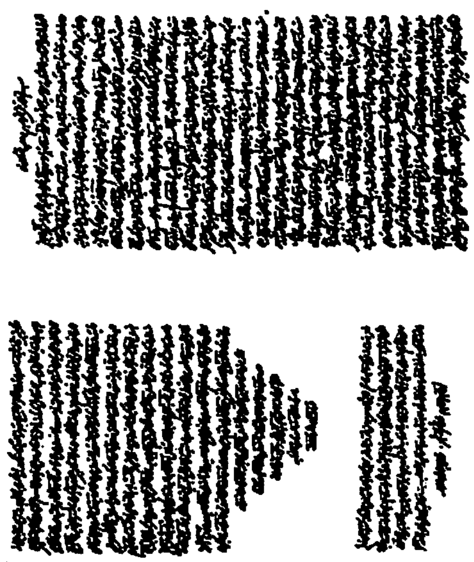
دار اللباب



مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة راغب باشا (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ذي القدرةِ العامّة، والإرادةِ التامّة، يُبدِئُ ويُعيد، ويفعلُ ما يُريد، أراد وقدَّر، وقضى ودبَّر، وخلقَ وصَوَّر، فطوبى لمن آمن وشكر، وتَعْساً لمن تولّى وكفر، والصَّلاةُ والسلامُ على خير البَشَر، سيِّدنا محمَّدٍ دُرّةِ الدُّرَر، وعلى آله وصَحْبه أقمار الدُّجَى وأنوار السَّحَر، ما اتّصلَت عينٌ بنَظَر، وما سَمِعَت أذنٌ بخبر.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ لطيفة، صنَّفها العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في تحقيق أنّ أفعال الله تعالى تَصدُرُ عنه بالقدرة والاختيار.

والمسألة من أمّهات المسائل الخلافية بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، حيثُ ذهب المُتكلِّمون، بل عامّةُ المِلِّيِّين، إلى أنّ صدور العالم عن الله تعالى بالإرادة والاختيار، أي: بطريق تخصيص الذات وجودَه على عَدَمِه في وقت دون آخر[1]، ويَنبَني عليه عدمُ لزوم صدوره عنه تعالى أزلاً وأبداً، ولذا قالوا بحدوث العالم حدوثاً ذاتيّاً وزمانيّاً.

---

(١) سواء كان تخصيص الذات لذلك بصفة زائدة عليها، وهي الإرادة، كما هو مذهب أهل السنة، أو كان بغير صفة زائدة عليها، كما هو مذهب المعتزلة.

وذهب الفلاسفة إلى القول بصدور العالم عن الله تعالى بالإيجاب، أي: بطريق اقتضاء الذات، ويَنبَني عليه لزومُ صدوره عنه تعالى أزلاً وأبداً، ولذا قالوا بقِدَم العالم قِدَماً زمانياً وحدوثِهِ ذاتياً.

وظاهرُه كفرٌ صريح(١)، لِـمَا يلزمُ منه من نفي أمور معلومة من الدِّين بالضرورة، ومنها ـ وهو الذي يعنينا هنا ـ: نفيُ كونه تعالى قادراً على عدم إيجاده أزلاً، وفيه نسبةُ العَجْزِ إليه تعالى، وهو كفرٌ شنيع.

والمُصنِّفُ لا يُخالِفُ في كونِ ظاهر القول المذكور كفراً، بل قال في أول هذه الرسالة: «إنّ مَنْ أنكرَ كونَه تعالى قادِراً مُختاراً ليسَ له مِنَ الإسلام والحِكْمةِ إلّا الاسمُ والرَّسْم»، وإنما يُخالِفُ في لزوم نفي كونه تعالى قادراً مريداً على قول الفلاسفة، فهو يرى أنهم لا ينكرون أنه تعالى قادرٌ بمعنى أنه مُتمكِّنٌ من الفعل والتَّرْك، على تفصيلٍ ذكَرَه في أواخر الرسالة.

ولستُ هنا بصَدَدِ تصويب رأي المُصنِّف في ذلك أو تخطئته، فالمقامُ لا يَتَّسِعُ له، فضلاً عن كونه يحتاجُ إلى دراسةٍ عِلْميّةٍ مستقصيةٍ لأقوال الفلاسفة من كتبهم.

وإنما أريدُ التنبيهَ على أنّ المُصنِّف لا يُوافقُهم في قولهم، كما يدلُّ عليه كلامُه في بداية رسالته هذه، وكما يدلُّ عليه أيضاً قولُه في أول «رسالته في تحقيق مراد القائلين بأنّ الواجب تعالى موجب بالذات»(٢): «الحمدُ لله الذي أوجَدَ العالم بالقدرة

---

(١) كما ذكر المُصنِّفُ نفسُه في أول «رسالته في تحقيق مراد القائلين بأن الواجب تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وقال فيها أيضاً: «إنه نقصانٌ بلا اشتباه، يجبُ تنزيهُ الله تعالى عنه، وإنّ القولَ به كفرٌ باتّفاقِ أهلِ الحالِ والعَقْل، وإطباقِ أربابِ المِلَل».

(٢) وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع، وستأتي بعد هذه الرسالة مباشرة.

والاختيار، لا بالإيجاب والاضطرار، والصَّلاةُ على النبيِّ المختار»، وقولُه في أول «رسالته في تحقيق أنّ أحد طرفي الممكن ليس أَوْلى به لذاته»[1]: «الحمدُ لله الذي رجَّحَ وجودَ العالَـمِ على العَدَم بالقُدْرةِ والاختيار، والصَّلاةُ على نبيِّهِ المُختار».

غايةُ ما في الأمر أنه يحاولُ توجيه كلام الفلاسفة في هذا الباب بما لا يترتبُ عليه تكفيرُهم، وهو مَقصِدٌ مُهِمّ، ولكنَّه يحتاجُ إلى إثباتٍ بالأدلة والقرائن على نَحْوٍ أوسَعَ ممّا ذكره المُصنِّف في هذه الرسالة.

ولعلّه استَشعَرَ ذلك، فصنَّف رسالةً أخرى في «تحقيق مراد القائلين بأنّ الواجب تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وستأتي بعد هذه الرسالة بإذن الله، وقد توسَّع فيها في تأييد رأيه في حَمْل كلام الفلاسفة على المَحمِلِ المشار إليه فيما تقدَّم.

ويبقى الأمرُ ـ كما أسلفتُ ـ بحاجةٍ إلى تتبُّع أقوال الفلاسفة أنفسِهم، ليُنظَر هل تحتملُ ـ أو ربّما تُؤيِّدُ ـ حَمْلَها على ذلك أم لا؟

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف، فأسلوبه فيها ظاهر، وما ذكره فيها موافقٌ لرسالته الأُخرى المذكورة آنفاً، حتى كأنّ هذه اختصارٌ لتلك، أو أنّ تلك بَسْطٌ لهذه، وهو الأقربُ في نظري.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة راغب باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ر).

---

(١) وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع، وقد تقدَّمت.

وأما عنوانها فقد خلت عنه النُّسْختان (أ) و(ر)، وجاء في (ب) بلفظ: «رسالة شريفة مقبولة معمولة في تحقيق أنّ ما يَصدُرُ بالقُدرة والاختيار، للمُلّا كمال باشا زادَهْ»، وهو أقربُ إلى الوصف منه إلى التسمية، ولذا فقد تصرَّفتُ فيه وأثبتُّه: «رسالةٌ في تحقيق أنّ الله تعالى قادرٌ مختار».

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله القادرِ المُختار، والصَّلاةُ على سيِّدِ الأخيار، مُحمَّدٍ سَنَدِ[2] الأبرارِ، وعلى آلِهِ الكِرام وصَحْبِهِ الكِبار، مِنَ المُهاجِرينَ والأنصار، ما تعاقَبَ الأدوار، وتَناوَبَ اللَّيلُ والنَّهار[3].

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ في تحقيقِ أنّ ما يَصدُرُ عنه تعالى إنّما يَصدُرُ بالقُدرةِ والاختيار، لا بالكُرْهِ والاضطِرار، فإنَّه مِن أُمَّهاتِ المَطالِب، ولا يُمكِنُ إثباتُه بالنَّقْلِ لِتَوقُّفِ النَّقْلِ عليه[4]، وذلكَ أنّ ثبوتَ الشَّرْعِ مَوْقوفٌ على دلالةِ المُعجِزةِ على صِدْقِ الرَّسول، وهي مَوْقوفةٌ على أنْ تكونَ المُعجِزةُ صادِرةً عنه تعالى بقُدْرتِه، أو عنِ الرَّسولِ بإقدارِهِ عليها؛ على اختِلافِ المَذهَبَيْن[5]، وهو تعالى مُختارٌ في ذلك؛ إذْ لو كانَ

(١) زاد بعدها في (ر): «وعليه التُّكْلان».

(٢) في (ب): «سيد»، وهو تصحيف.

(٣) سقط من (ب): «ما تعاقب الأدوار، وتناوب الليل والنهار».

(٤) في (أ): «بالعقل لتوقف النقل عليه»، وفي (ب): «بالنقل لتوقُّف العقل عليه»، وكلاهما خطأ.
يعني: أنّ الأدلةَ النقليةَ الكثيرة دالّة عليه، ولكنْ لا يُمكِنُ إثباتُه بها لِمَا فيه من الدَّوْر، وهو توقُّفُ الشيء على ما يَتوقَّفُ عليه.

(٥) أي: مذهبَيْ أهل السنة والمعتزلة، بناءً على اختلافهم في خَلْق أفعال العباد، فمذهبُ أهل =

تعالى مُضطرّاً في إيجادِها، أو في تَمكينِ مُدَّعي الرِّسالةِ منها لا يكونُ واحدٌ منهما تَصْديقاً فِعْليّاً منه تعالى للمُدَّعي المَذْكور[١].

ومِن هاهنا تَبيَّنَ أنّ مَنْ أنكَرَ كونَه تعالى قادِراً مُختاراً ليسَ له مِنَ الإسلامِ والحِكْمةِ إلّا الاسْمُ والرَّسْم، وأنّ مَنْ تَصدّى لإثباتِ هذا الوَصْفِ له تعالى بالكِتابِ أو السُّنّةِ لم يَكُنْ على بَصِيرة.

قالَ الإمامُ البَيْضاويّ[٢]: «﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٠] والقُدْرة: هو التَّمكُّنُ مِن إيجادِ الشيء، وقيلَ: صِفةٌ تَقتَضي التَّمكُّن، وقيلَ: قُدْرةُ الإنسان: هَيْئةٌ بها يَتَمكَّنُ مِن الفِعْل، وقُدرةُ الله تعالى: عِبارةٌ عن نَفْيِ العَجْزِ عنه.

والقادِرُ: هو الذي إنْ شاءَ فَعَل، وإنْ شاءَ لم يَفعَل. والقَديرُ: الفعّالُ لِـمَا يشاءُ على ما يشاءُ، ولذلك قَلَّ ما يُوصَفُ به غيرُ الباري تعالى.

واشتِقاقُ القُدْرةِ مِنَ القَدْر، لأنّ القادرَ يُوقِعُ[٣] الفِعْلَ على مِقدارِ قوّتِه، أو على مِقدارِ ما تَقتَضيهِ مَشيئتُه.

= السنة أنّ المعجزةَ صادرةٌ عنه تعالى خَلْقاً بقدرته، وإنما تظهرُ على يد الرسول كَسْباً، على تفصيل بين الفِعْل والمَنْع كما سيأتي. ومذهب المعتزلة: أنّ المعجزةَ صادرةٌ عن الرسول خَلْقاً بإقدار الله تعالى له على ذلك.

(١) على حاشية (أ) و(ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فقولُ الآمِدِيِّ في «أبكار الأفكار»: «احتَجَّ أصحابُنا على ثبوت صفةِ القُدرة لله تعالى بالنَّصّ والمعقول» غيرُ مقبول. منه». وانظر: «أبكار الأفكار» (١/ ٢٧٩).

(٢) الأصوليّ المُتكلِّم المفسِّر القاضي ناصر الدِّين عبد الله بن عمر الشيرازيّ (ت ٦٨٥هـ).

(٣) في (أ): «مُوقِع»، وله وجه، والمُثبَت هو الموافق لِـمَا في «تفسير البيضاوي».

وفيه[١] دليلٌ على أنّ الحادثَ حالَ حُدوثِه، والمُمكِنَ حالَ بقائِه: مَقْدوران، وأنّ مَقْدورَ العَبْدِ مَقْدورُ الله[٢] تعالى، لأنه شيء، وكلُّ شيءٍ مَقدورٌ له تعالى»[٣]. إلى هنا كلامُه.

وقد عَرَفتَ أنّ المُقدِّمةَ القائلة: «كلُّ شيءٍ مَقْدورٌ له تعالى» لا يُمكِنُ أخذُها مِنَ الشَّرْع[٤]، فالاستِدلالُ بالآيةِ المَذْكورةِ على أنّ مَقْدورَ العَبْدِ مَقْدورُ الله تعالى، بناءً على المُقدِّمةِ المذكورة، غيرُ تامّ.

ثمَّ إنّ القادرَ ما[٥] صَحَّ منهُ الفِعْلُ والتَّرْك، لا ما ذكَرَه، فإنّ ذلكَ معنى المُختار، وهذا واضِح.

قالَ الإمامُ في «المَطالِبِ العالية»: «أجوَدُ ما قيلَ في حَدِّ القادر: أنه الذي يَصِحُّ منه أنْ يَفعَلَ تارةً وأنْ لا يَفعَلَ أُخرى، بحَسبِ الدَّواعي المُختَلِفة»[٦].

ثمَّ قالَ: «الدَّواعي ليسَتْ مِن بابِ التَّصوُّرات، بل مِن بابِ التَّصْديقات، فإنّه ما لم يَحكُم الذِّهْنُ باشتمالِ الفِعْلِ الفُلانيِّ على نَفْعٍ زائدٍ لم يَحصُلِ الدَّاعي إلى الفِعْل، وما لم يَحكُمْ الذِّهْنُ[٧] باشتِمالِ الفِعْلِ على ضَرَرٍ[٨] زائدٍ لم يَحصُلِ

---

(١) أي: في الآية المذكورة.

(٢) كذا في النُّسخ، وهو صحيح، وفي «تفسير البيضاوي»: «مقدورٌ لله»، وهي أوضحُ في الدلالة على المراد، لكن ستأتي قريباً: «مقدور الله» كذلك.

(٣) «أنوار التنزيل» للبيضاوي (١/ ٥٣).

(٤) لِمَا فيه من الدَّوْر، كما سبق.

(٥) كذا ذكر المُصنِّف رحمه الله تعالى، ولو قال: «مَنْ» لكان أحسن.

(٦) «المطالب العالية» للإمام الرازي (٣/ ٩).

(٧) في (أ): «العقل».

(٨) في (ب) و(ر): «جزء»، وهو تصحيف.

الدَّاعي إلى التَّـرْك، فثبَتَ أنّ الدَّواعيَ والصَّوارِفَ مِن بابِ التَّصْديقات، لا مِن بابِ التَّصوُّرات»[١].

ثمَّ قال: «قد أطبَقَ المُحقِّقونَ مِنَ الفَلاسِفةِ على أنّ صُدورَ الفِعْلِ عن القادرِ يَتوقَّفُ على الدَّاعي، وبه قالَ أبو الحُسَينِ البَصْريُّ[٢] مِنَ المُعتَزِلة. وأكثرُ المُتكلِّمينَ اتَّفقُوا على أنه لا يَتَوقَّفُ عليه»[٣].

وإنّما قال: «أكثرُ المُتكلِّمين»، لأنّ منهم مَنْ قالَ: إنّ الرُّجْحانَ بدُونِ المُرجِّحِ مُحالٌ، إلّا أنهم زَعَمُوا أنّ عندَ حُصولِ المُرجِّحِ يَصيرُ الفِعْلُ أَوْلى بالوقوع، ولا تَنتَهي تلك الأَوْلَويّةِ إلى حدِّ الوجوب[٤].

ومنهم مَنْ قالَ: الرُّجْحانُ بِدُونِ المُرجِّحِ[٥] في حقِّ القادرِ جائز، بل واقِع، وضَرَبُوا لذلك أمثِلةً، منها المُخيَّرُ بينَ شُرْبِ القَدَحَيْن، ومنها المُخيَّرُ

---

(١) «المطالب العالية» (٣/ ١٣).

(٢) هو محمَّد بن عليّ بن الطيِّب البصريّ (ت ٤٣٦)، العلاّمة الأصولي المُتكلِّم، كان فصيحاً بليغاً يتوقَّد ذكاءً ذا اطِّلاع كبير، وله مُصنَّفات، منها «المُعتمَد في أصول الفقه»، وهو من أجوَدِ الكتب، ويُكثِرُ الإمام الرازيُّ من النقل عنه. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٥٨٧ ـ ٥٨٨)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٢٧٥).

(٣) «المطالب العالية» (٣/ ٣٧).

(٤) وهو قول أكثر المعتزلة. انظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٢/ ١٠٦ ـ ١٠٨).

(٥) المُرادُ بالمُرجِّح هنا وفي السَّطرَيْن السابقَيْن واللاحقَيْن: مُرجِّحٌ من غير ذات الفاعل وصفاته، لأنّ إرادةَ الفاعل هي المُرجِّحةُ في الأمثلة الآتية، ولكنْ ليس البحثُ فيها.

ولذا عبَّر الإمام التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ١٢٣) بـ «تَرْجيح المُختار أحدَ المقدورَيْن من غير مُرجِّح خارج»، فقيَّده بالخارج، ثم قال: «واستِحالتُه ممنوعة».

بينَ أكْلِ الرَّغيفَيْن، ومنها الهارِبُ مِنَ السَّبُعِ إذا وَصَلَ إلى مَشعَبِ[١] الطريقَيْن، فإنّه يختارُ أحدَهما دونَ الآخرِ لا لِمُرجِّحٍ[٢].

وهذا أيضاً مذكورٌ في الكِتابِ المَزبور[٣].

ومِن هاهنا تَبيَّنَ أنه لم يُصِبْ في زِيادةِ قولِه: «بحَسبِ الدَّواعي المُختَلِفة» في حقِّ القادرِ على الإطلاق؛ لعَدَمِ صِحَّتِها على أصلِ أكثرِ المُتكلِّمينَ إنْ كانَ المُرادُ منها بيانَ اشتِراطِ الدّاعيةِ في صُدورِ الفِعْلِ عن القادر، كما هو الظاهِرُ المُتبادِر، وإلّا فلا يَصِحُّ الحدُّ المذكورُ على مَنْ في طَرَفِ خِلافِهم؛ مِن عامّةِ الحكماءِ وسائرِ المُتكلِّمين، لأنهم قائلونَ باشتِراطِها فيه.

واتَّضَحَ دَقيقةٌ[٤]، وهي أنّ الحُكَماءَ إنّما أنكروا كونَه تعالى قادراً، لأنّ صُدورَ الفِعْلِ عنِ القادرِ يَتوقَّفُ عندَهم على[٥] الدّاعي[٦] إليه، وذلك في حَقِّهِ غيرُ مُتصوَّر، لأنه الغنيُّ المُطلَقُ، فلا مَجالَ لأنْ يكونَ الدّاعي مَصلَحَتَه، والعالي

---

(١) في (ر): «مشبع»، وفيه قَلْب، وفي (ب): «شِعْب».

يُقال: انشعب الطريق، أي: افترق، وانشعَبَت أغصان الشجرة، أي: تفرَّعت عن أصلها وتفرَّقت، وكلُّ مَسلَكٍ وطريق: مَشعَب، كما في «المصباح المنير» (شعب). وعليه، فالمُراد هنا: مُفترَقُ الطريقَيْن.

(٢) وهو قول أهل السُّنّة. انظر: «شرح المواقف» (٢/ ١٠٦ ـ ١٠٨).

(٣) انظر: «المطالب العالية» (٣/ ٧٩).

(٤) قوله: «واتضح دقيقة» معطوف على قوله في بداية الفقرة السابقة: «تبيَّن أنه لم يُصِبْ»، أي: ومن كلام الرازيِّ المذكور تبيَّن أنه لم يُصِبْ في...، ومن كلامه أيضاً اتَّضَحَ دقيقةٌ، وهي... إلخ.

(٥) في النُّسَخ الثلاث: «إلى»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٦) في (ر): «الدواعي»، والأمر فيه قريب.

لا يَفعَلُ لأجلِ السّافلِ، فلا احتمالَ لأَنْ يكونَ الدّاعي[١] مَصلَحةَ الغَيْرِ، فانسَدَّ بابُ الدّاعي في حَقِّهِ تعالى.

ولا يَلزَمُ منه أنْ لا يكونَ مُتمكِّناً مِن الفِعْلِ والتَّرْكِ أصلاً، حتى يَلزَمَ الإيجابُ، لِأنّ التَّمكُّنَ مِنَ الفِعْلِ والتَّرْكِ في الجُمْلةِ بأنْ لا يكونَ واحِدٌ منهما لازِماً لِذاتِ الفِعْلِ لا يَستَلزِمُ الحاجةَ إلى الدّاعي، إنّما الحاجةُ إليه عندَ صِحّةِ كُلٍّ منهما بَدَلاً عنِ الآخرِ في الواقعِ، وهذا أخصُّ مِنَ الأوّلِ؛ إذْ يجوزُ أنْ يكونَ أحدُهما مُتعيِّناً في الواقِعِ بحَسَبِ اقتِضاءِ الحِكْمةِ، لا بحَسَبِ اقتِضاءِ ذاتِ[٢] الفاعِلِ[٣].

ومُرادُ مَنْ قالَ[٤]: «واعلَمْ أنّ القادِرَ هو الذي يَصِحُّ أنْ يَصدُرَ عنه الفِعْلُ وأنْ لا يَصدُرَ. وهذه الصِّحّةُ هي القُدْرةُ، وإنّما يَترَجَّحُ أحدُ الطَّرَفَينِ على الآخرِ بانضيافِ[٥] وجودِ الإرادةِ أو عَدَمِها إلى القُدْرة. والفَلاسِفةُ لا يُنكِرونَ ذلك مِن القادِرِ»[٦]، بمَعْنى: المُتمكِّنِ مِنَ الفِعْلِ والتَّرْكِ في الجُمْلة، لا القادِرِ المنقولِ حَدُّه[٧].

---

(١) من قوله: «مصلحته والعالي» إلى هنا، سقط من (ب).

(٢) سقط من (ب): «ذات».

(٣) ويكادُ المُصنِّفُ ينفردُ بهذا الرأي في تبرئة الفلاسِفةِ من المعنى المشهور للإيجاب، وحَمْلِ كلامهم على إيجابٍ تَقتَضيه حكمةُ الفاعل، لا ذاتُه، وقد فصَّل القولَ في ذلك في «رسالة في تحقيق مراد القائلين بأنّ الواجب تعالى مُوجِبٌ بالذات»، فلتُنظَر.

(٤) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «صاحبُ «تلخيصِ المُحصَّل». منه»، يعني: نَصِير الدِّين الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢).

(٥) في (ب) و(ر): «بانضمام»، والمُثبَتُ من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «التلخيص».

(٦) «تلخيص المُحصَّل» للطوسي (ص: ٢٦٩).

(٧) وهو الذي يصحُّ أن يَصدُرَ عنه الفِعْلُ وأن لا يَصدُر، لأنّ الفلاسفة لا يقولون به في معنى القادر، لأنّ =

ومُرادُه مِن «صِحّةِ أنْ يَصدُرَ عنه الفِعْلُ وأنْ لا يَصدُرَ»: صِحَّتُهما نَظَراً إلى ذاتِه، لا صِحَّتُهما[1] بحَسبِ الواقِع، فلا يُنافي امتِناعَ أحدِهما بحَسبِ الواقِع[2].

ومُرادُه مِنَ الإرادةِ: ما سمّاه الفلاسفةُ: العِنايةَ[3] الأزليّة[4].

***

= الفعلَ ما زال صادراً عن الله تعالى عندَهم.

(١) في (ب) و(ر): «صحتها» في الموضعَيْن.

(٢) سقط من (أ) و(ر): «فلا ينافي امتناع أحدهما بحسب الواقع».

(٣) سيأتي الكلام عليها في «رسالة في تحقيق مراد القائلين بأنّ الواجب مُوجِبٌ بالذات».

(٤) بعدها في (أ): «تمت الرسالة»، وفي (ر): «قد تمت الرسالة وكملت»، وفي (ب): «والله تعالى أعلم وأحكم».

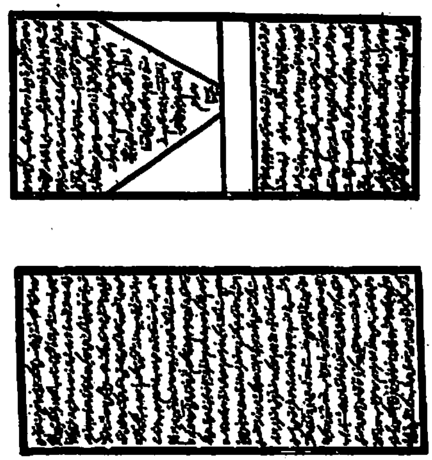
رسالة في تحقيق مراد القائلين بأن الواجب تعالى موجب بالذات

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

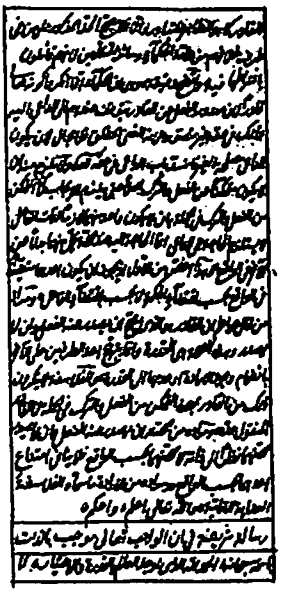
تُطبع محققة على أربع نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

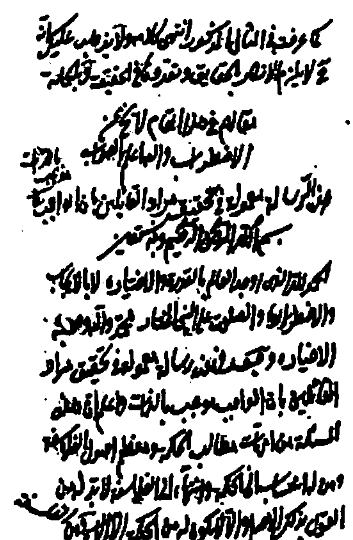
دار اللباب



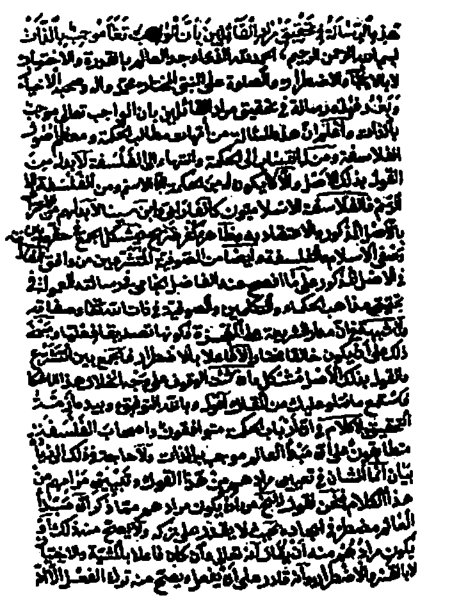
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة لا له لي (ل)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الذي خلقَ كلَّ شيءٍ بقَدَر، وما أمرُه إلا واحدةٌ كلَمْحٍ بالبَصَر، ولا يَتأتّى ذلك إلا بقدرةٍ فوق القُدَر، وإرادةٍ يَعجِزُ عن دَرْكِ كُنْهِها البشَر، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ النبيِّ المُنتَظَر، وعلى آلِهِ وصَحْبه ما هبَّتْ ريحٌ وما قَطَرَ مَطَر.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مُهِمّة، صنَّفها العلامةُ الكبير المُحقِّق في فنون المعقول، المُدقِّق في مسائله من الفروع والأصول، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في تحقيق مراد الفلاسفة من قولهم بالإيجاب في صدور العالم عن الله تعالى.

والمسألةُ من أمهات المسائل الخلافية بين الفلاسفة والمُتكلِّمين، كما أسلفتُه في مُقدِّمة الرسالة السابقة، وهي «رسالة في تحقيق أنّ الله قادر مختار»، ونبهّتُ هناك على أنّ المُصنِّفَ لا يوافق الفلاسفةَ في قولهم بالإيجاب، ولكنَّه يحملُ كلامَهم على مَحمِلٍ لا يلزمُ منه تكفيرُهم، بما يُغني عن إعادته هنا.

والرسالةُ ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها تُشبِهُ عباراتِه في سائر رسائله، ومحتوى الرسالة متوافقٌ مع محتوى الرسالة المذكورة آنفاً.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والرابعة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل).

ونظراً إلى طول الرسالة نسبيّاً ودقَّةِ الكلام فيها قسمتُها إلى مطالب، ونظراً إلى شدّة الاتصال بين مطالبها لم أضع لكُلِّ مطلب عنواناً، وأثبتُّ لفظةَ «مطلب» بين حاصرتَيْن، تنبيهاً على أنه من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النسخة (أ)، وجاء في (ب) بلفظ: «رسالةٌ شريفةٌ في أنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وفيه بُعْدٌ عن مضمون الرسالة، وفي (ج): «هذه الرسالةُ مَعْمولةٌ في تحقيق مُرادِ القائلين بأنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وقريبٌ منه جدّاً ما جاء في (ل): «هذه الرسالةُ في تحقيق مُرادِ القائلين بأنّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذات»، وهو ما أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي أوجَدَ العالَمَ بالقُدْرةِ والاختيار، لا بالإيجابِ والاضطِرار، والصَّلاةُ على النَّبيِّ المُختار، مُحمَّدٍ وآلِهِ وصَحْبِهِ الأخيار.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مَعْمولةٌ في تحقيقِ مُرادِ القائلينَ بأنَّ الواجبَ تعالى مُوجِبٌ بالذّات[2].

اعلَمْ أنّ هذه المسألةَ مِن أمّهاتِ مَطالِبِ الحِكْمة، ومُعظَمُ أُصولِ الفَلاسِفة، ومَنْ له انتِسابٌ إلى الحِكمةِ وانتِهاءٌ إلى الفَلسَفةِ[3] لا بُدَّ له مِنَ القولِ بذلكَ الأصل، وإلّا لا يكونُ له مِن الحِكْمةِ إلّا الاسم، ومِنَ الفَلسَفةِ إلّا الرَّسْم.

فالفَلاسِفةُ الإسلاميُّونَ كالفارابيِّ وابنِ سِينا[4] لا بُدَّ لهم مِنَ الاعتِرافِ

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) المُوجِب: هو المُؤثِّر لا مع جواز أن لا يُؤثِّر، كما سيأتي نقلُه في هذه الرسالة عن الإمام الرازيّ.

(٣) في (ج): «الفلاسفة».

(٤) توفي الفارابي سنة (٣٣٩هـ)، وتوفي ابن سينا سنة (٤٢٨هـ)، وقد تقدَّم التعريفُ بهما في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

بالأصلِ المَذكورِ والاعتِقادِ به، وظاهِرُه كُفرٌ صريحٌ(١)، فيُشكِلُ الجَمْعُ في حَقِّهم بينَ وَصْفَي الإسلامِ والفَلسَفة. وأيضاً مِنَ الصُّوفيَّةِ المُتشرِّعينَ(٢) مَنْ وافقَ الفَلاسِفةَ في الأصلِ المَذكُور، على ما أفصَحَ عنهُ الفاضِلُ الجاميُّ(٣) في «رسالتِهِ» المَعْمولةِ في تحقيقِ مَذاهِبِ الحُكَماءِ والمُتكلِّمينَ والصُّوفيَّةِ في ذاتِ الله تعالى وصِفاتِه(٤).

ولا شُبهَةَ في أنَّ مَدارَ الشريعةِ على المُعجِزةِ وكونِها تَصْديقاً فِعْليّاً(٥)، ومَبْنى

---

(١) لاستِلزامِهِ النَّقْص، وأيضاً قِدَمَ العالَم، وذا يستلزمُ عدمَ حشرِ الأجساد، وذلك كفر. انتهى من حاشية (ل).

(٢) وهم مَنْ يعتمدُ طريقةَ الرِّياضةِ والمُجاهَدةِ في الوصول إلى معرفة الصانع، بشرط موافقة الشريعة، فإن لم يُشتَرَط ذلك فهم الحكماءُ الإشراقيُّون. كما في «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٧٠٢). فالمرادُ هنا إذن: بعضُ أهل التصوُّف الفَلسَفيّ.

(٣) نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي (٨١٧ ـ ٨٩٨)، علامة متفنِّن مُتصوِّف، اشتغل بالنحو والتفسير والفلسفة، وله مُصنَّفات كثيرة، بعضها بالعربية وبعضها بالفارسية، منها «تفسير القرآن» و«الدرر الفاخرة» و«شرح فصوص الحِكَم» لابن عربي و«شرح الكافية» لابن الحاجب. انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكُبْري زاده (ص: ١٥٩ ـ ١٦٠)، و«الأعلام» للزركلي (٣/ ٢٩٦).

(٤) الظاهر أنَّ هذه الرسالة هي التي ذكرها طاشكُبْري زادَهْ في «الشقائق النعمانية» (ص: ١٥٩)، وقال: «إنَّ السُّلطان محمَّداً الفاتح قال لقاضي العَسْكَر يوماً: إنَّ الباحثين عن علوم الحقيقة المُتكلِّمون والصُّوفيةُ والحكماء، ولا بُدَّ من المُحاكَمةِ بين هؤلاء الطوائف، فقال القاضي: لا يَقدِرُ على المُحاكَمةِ بين هؤلاء إلا المولى عبدُ الرحمن الجامي. فأرسَلَ السُّلطانُ إليه رسولاً مع جوائزَ سَنيَّة، والتَمسَ منه المُحاكَمة المذكورة، فكتبَ رسالةً حاكمَ فيها بين هؤلاء الطوائفِ في سِتِّ مسائل، وأرسَلَها إلى السُّلطان، فوصلت إلى الروم بعدَ وفاة السلطان».

(٥) فصَّل المُصنِّفُ القولَ في هذه المسألة في «رسالة في تحقيق المعجزة».

ذلكَ على أنْ يكونَ [الواجبُ تعالى][1] خالِقاً مُختاراً، لا فاعِلاً بالاضطرار. فالجَمْعُ بينَ التَّشرُّعِ والقولِ بذلكَ الأصلِ مُشكِل.

وإنْ شِئتَ الوقوفَ على وَجْهِ انحِلالِ هذا الإشكال، فاستَمِعْ ما تُتْلو عليكَ مِنَ المَقال.

أقولُ وبالله التَّوْفيق، وبيَدِهِ أزِمَّةُ التَّحْقيق:

[مطلب]

لا كلامَ في أنّ أربابَ الحِكْمةِ مُتَوافِقون، وأصحابَ الفَلسَفةِ مُتطابِقون، على أنّ مَبدَأَ العالَمِ[2] مُوجِبٌ بالذّاتِ، ولا حاجةَ في ذلكَ إلى زِيادةِ بَيان، إنّما الشأنُ في تَعْيينِ مُرادِهم مِن هذا القول، وتَبْيينِ مَرامِهم مِن هذا الكلام.

فنحنُ نقولُ: لا يخلُو مِن أنْ يكونَ مُرادُهم مما ذُكِرَ أنّ مَبدَأَ العالَمِ مُضطَرٌّ في إيجادِهِ، بحَيثُ لا يَقدِرُ على تَرْكِهِ ولا يَصِحُّ منه ذلكَ[3]، أو يكونَ مُرادُهم منه أنْ يُقالَ: إنّه تعالى وإنْ كانَ فاعِلاً بالمَشيئةِ والاختيار، لا بالقَسْرِ[4] والاضطِرار،

---

(١) زيادة منّي للتوضيح، وليست في جميع النُّسَخ.

(٢) المبدأ عند الفلاسفة: السَّبَب، كما في «كشاف اصطلاحات الفنون» (٢/ ١٤٣١).

والمُصنِّفُ رحمه الله تعالى يُعبِّرُ في هذه المباحث عن الله تعالى بالواجب أو الفاعل أو القادر، دون السَّبَب والعِلّة؛ لِعَدَم جواز إطلاقِهما على الله تعالى عند المُتكلِّمين، إلا أنه هنا ناقلٌ لمذهب الحكماء، فأتى بتَعْبيرهم.

(٣) والمشهور بين أهل العلم: أن هذا المعنى هو مرادُ الفلاسفة من الإيجاب، وسيُصرِّح المُصنِّف بذلك ـ أعني: بأنه هو المشهور ـ في الصفحات القريبة الآتية.

(٤) في (ب): «بالكُرْه»، وهو قريب، وفي (ج): «بالكسر»، وهو خطأ، وكأنها رُسِمَت هكذا في (أ)، ثم كتب الناسخ فوق السِّين قافاً!

فإنّه[1] قادِرٌ على أنْ يَفعَلَ ويَصِحُّ منهُ تَرْكُ الفِعْلِ، إلّا أنه لا يَترُكُه البتّةَ[2]، ولا يَنفَكُّ عن ذاتِهِ الفِعْلُ؛ لا لاقتِضاءِ ذاتِهِ إيّاه ـ حتّى يَلزَمَ أنْ يكونَ مُضطَرّاً فيه اضطِرارَ النّارِ والشَّمْسِ في النُّورِ[3] والإحراق، والإضاءةِ والإشراق، على أصلِ القائلينَ بتأثيرِ الطبائعِ واستِنادِ الآثارِ إليها ـ بل لاقتِضاءِ الحِكْمةِ إيجادَه.

وعلى هذا المَعْنى، لا نَقْصَ في الإيجابِ ولا شَيْنَ، ولا يكونُ القولُ به كُفراً، بخِلافِ المَعْنى الأوّل[4]، فإنّه نُقصانٌ بلا اشتِباهٍ، يجبُ تَنْزيهُ الله تعالى عنه، وإنّ القولَ به كُفرٌ باتّفاقِ أهلِ الحالِ والعَقْل[5]، وإطباقِ أربابِ المِلَل.

والظاهِرُ أنّ مُرادَهم مِنَ الإيجابِ هو هذا المَعْنى الأخير، وإنْ كانَ المَشْهورُ فيما بينَ خُصَمائهم مِن فِرَقِ المُتكلّمين، والمَسْطورُ في كُتُبِ أكثَرِ المُتأخّرين: هو المَعْنى الأوّل.

ويَشْهَدُ لذلكَ أنّهم يَدَّعُونَ الكمالَ في الإيجابِ، ولا كمالَ فيه على المَعْنى الأوّل[6]،......................................

---

(١) في (أ) و(ب) و(ل): «وإنه»، والمُثبَت من (ج)، وهو الأوفقُ بالسِّياق.

(٢) وهذا المعنى هو ما يُرجِّح المُصنِّف أن يكون مُرادَ الفلاسفة من الإيجاب.

(٣) في (أ) و(ب) و(ج): «النوم»، وهو تصحيف.

(٤) وهو أن يكون مُضطرّاً إلى إيجاد العالم، بحيثُ لا يقدر على تَركِه، ولا يصحُّ منه ذلك.

(٥) في نسخة على حاشية (ل): «أهل الحلّ والعقد».

(٦) لكن قيل حكايةً عن الفلاسفة أيضاً: «أن خَلْقَ العالم وإفاضة وجود الممكنات وكمالاتها جودٌ إحسان، فيجب أن يلزم ذاته تعالى، وكونه مختاراً يُفضي إلى جوازِ انفكاك الجود والإحسان عنه، وهذا نقصان فيه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً»، كما في «الذخيرة» للعلامة علاء الدين الطوسي (ص: ٣٨).

وليس مرادي من إيراد هذا الكلام تعيين المعنى الأول مراداً للفلاسفة من الإيجاب، بل مرادي بيان =

بـل الكمـالُ على المَعْنـى الثاني، كما لا يَخفى علـى مَنْ تأمَّلَ وأنصَـف، وبالتَّجنُّبِ عـنِ التَّعسُّـفِ اتَّصَف.

وعلى وَفْقِ ما ذكَرْنا صَرَّحَ الفاضِلُ المُحقِّقُ نَصِيرٌ الطُّوسيُّ[1]، حيثُ قال في «تَلْخيصِ المُحصَّل»: «واعلَمْ أنّ القادرَ هُو الذي يَصِحُّ أنْ يَصدُرَ عنه الفِعْلُ وأنْ لا يَصدُرَ، وهذه الصِّحّةُ هيَ القُدْرةُ، وإنّما يَترَجَّحُ أحدُ الطَّرَفَينِ على الآخَرِ بانضيافِ وجودِ الإرادةِ أو عَدَمِها إلى القُدْرة.

والفَلاسِفةُ لا يُنكِرونَ ذلك، إنّما الخِلافُ في أنّ الفِعْلَ معَ اجتماعِ القُدْرةِ والإرادةِ هل يُمكِنُ مُقارَنةُ حُصولِهِ معَهما أو لا يُمكِنُ، بل إنّما يَحصُلُ بعدَ ذلك؟

والفَلاسِفةُ ذَهَبُوا إلى أنه يُمكِنُ، بل يجبُ حصولُه[2] معَ اجتماعِهما، ولقولِهم بأزليّـةِ العِلمِ والقُدْرةِ وكَوْنِ الإرادةِ عِلْماً خاصّاً[3] حَكَمُوا بقِدَمِ العالَـم.

والمُتكلِّمونَ ذهَبُوا إلى أنه لا يُمكِنُ، بل يجبُ حُصولهُ بعدَ اجتماعِهما، لأنّ الدّاعيَ الذي هو إرادةٌ جازِمةٌ لا يَدْعو إلّا إلى المَعْدوم، والعِلْمُ به بَدِيهيٌّ، ولذلك قالُوا بوجوبِ الحدوث»[4]. إلى هنا كلامُه.

= أن دعوة المُصنِّف تعيين المعنى الثاني مراداً لهم من جهة كونه كمالاً معارضةٌ بدعوى غيره تعيين المعنى الأول مراداً لهم من جهة كونه كمالاً أيضاً، فلا بدَّ من الرجوع إلى كلام الفلاسفة أنفهسم ودراسته باستفاضة للوقوف على مرادهم في ذلك.

(١) أبو جعفر محمَّد بن محمَّد بن الحسن (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في مسألة الجبر والقدر».

(٢) من قوله: «معهما أو لا يمكن» إلى هنا، سقط من (أ).

(٣) وهـو علمُـه تعالـى بوجه النظـام الأكمل، كما فـي «المواقـف» للإيجي (٣/ ١١٦)، أو (٨/ ٨١) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسـن جلبي. وسيأتي فـي هذه الرسـالة مزيدُ بيـانٍ له.

(٤) «تلخيص المُحصَّل» (ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠).

ولنا دليلٌ آخرُ على تَعْيينِ المَعْنى الثّاني للإرادة[١]، قاطِعٌ لِعِرْقِ الاشتِباه، وهو أنه:

لا شُبْهَةَ في أنّ المَعْلولَ الأوّلَ[٢] مُمكِنُ العَدَم، وإلّا لكانَ واجِبَ الوجود، وهذا خُلْف.

ولا خِلافَ للفَلاسِفةِ في أنّ كُلَّ مُمكِنٍ مَقْدورٌ له تعالى، بِناءً على أنّ الإمكانَ مُصحِّحٌ للمَقْدوريّةِ عندَهم.

فثبَتَ بحُكْمِ هاتَيْنِ المُقدِّمتَيْن: أنّ عدَمَ المَعْلولِ الأوّلِ مَقْدورٌ له تعالى، ولو كانَ اقتِضاؤُه تعالى وجودَ المَعْلولِ الأوّلِ اقتِضاءً ذاتيّاً، بحيثُ لا يُمكِنُ تخلُّفُه عنه؛ لَـمَا كانَ عَدَمُه مَقْدوراً له.

وإذا تَقرَّرَ هذا فاتَّضَحَ أنهم لا يقولونَ بالإيجابِ على المَعْنى المَشْهورِ المَذْكورِ في كُتُبِ المُخالِفين، بل يَقولونَ به على المَعْنى الآخَر.

لا يُقالُ: تَخلُّفُ المَعلُولَ عنِ العِلّةِ الكافيةِ في إيجادِهِ مُمتَنِعٌ، والامتِناعُ يأبى[٣] المَقْدوريّة.

لأنّـا نقولُ: ذاكَ إذا كانَ اقتِضاءُ العِلّةِ المَعلُولَ ذاتيّاً، وأمّا إذا كانَ إراديّاً،

---

(١) كذا في النُّسَخ الثلاث، ومعناه: على تعيين المعنى الثاني لمُرادهم من لفظ الإيجاب، أو نحو ذلك.

(٢) وهو العقلُ الأول عند الفلاسفة، وهم يَرونَ أنّ المبدأ الأول وحده ـ أي: من غير انضمام شرائطَ وآلاتٍ وأدوات، ومن غير ارتفاع مانِع إليه ـ علّةٌ تامّةٌ بسيطةٌ للمَعْلول الأول. وهذا المعلول الأول له ثلاثةُ اعتبارات، وهي: وجودُه في نفسِه، ووجوبُه بالغير، وإمكانُه لذاته. انظر: «الكُلّيات» للكفوي (ص: ٦٢٣)، و«كشف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١١٩٥).

(٣) في (ج): «يتأبى»، وفي (أ): «يُنافي»، ولهما وَجْه صحيح أيضاً.

أي: لا يكـونُ الـذّاتُ مُقتَضِيـاً له مـا لم تَتَعلَّـقْ صِفـةُ الإرادةِ، كالذي نحـنُ فيه، فلا امتِنـاعَ فـي التَّخلُّف.

فإنْ قُلتَ: لا يخلو مِن أنْ يقولوا بصِحّةِ التَّـرْكِ منه تعالى أم لا.

وعلى الأوَّل[1]، يَلزَمُهم ما لَزِمَ القائلينَ[2] بأنه تعالى مُختارٌ لا مُوجِبٌ، فهم حينَئذٍ مَحجُوجونَ[3] بالحجّةِ التي عَوَّلُوا عليها في إثباتِ مَطلَبِهم هذا، وذلكَ أنهم قالوا: إنّ المَبدَأ الأوَّلَ لو كانَ فاعِلاً بالقُدْرةِ والاختيارِ دونَ الإيجابِ؛ فتَعَلُّقُ قُدْرتِهِ بأحَدِ مَقْدورَيْـهِ[4] دونَ الآخَرِ:

إنِ افتَقَرَ إلى مُرجِّحٍ[5] نَنقُلُ الكلامَ إلى تأثيرِه في ذلكَ المُرجِّح بأنّ نِسْبَتَها[6] إليه وإلى ضِدِّهِ على السَّواء، فيَفتَقِرُ إلى مُرجِّحٍ آخرَ، وهَلُمَّ جَرّاً، فيَلزَمُ التَّسلسُلُ في المُرجِّحات.

وإنْ لـم يَفتَقِرْ لَـزِمَ استِغناءُ المُمكِـنِ عـن المُؤثِّـر، لأنّ نِسْـبةَ القُـدْرةِ إلـى الضِّدَّيـنِ علـى السَّويّـة، وقـد تَعلّقَتْ بأحدِهمـا مِن غيرِ مُرجِّـح[7]، وأنه يَسُـدُّ بابَ

(١) وهو أن يقولوا بصحة الترك منه تعالى.

(٢) في (أ): «ما ألزمهم القائلين»، وفي (ب): «ما ألزمهم قائلين»، وكلاهما خطأ.

(٣) في (أ) و(ب): «مُحجَّجّون»، وفي (ج): «محجوبون».

(٤) فـي (ج): «بآخـر مقدوريـه»، وفـي (أ): «بآخـر مقدوريـة»، وفـي (ب): «بآخـر مقدور بـه»، وكلها تصحيفات.

(٥) أي: خارجيّ.

(٦) أي: القدرة.

(٧) هذا غير مسلَّم، فالمتكلمون يرون أن القدرة وإن كانت نسبتها إلى الضدين على السوية، إلا أنها تتعلق على وَفْق الإرادة، ومن شأن الإرادة تعيين أحدهما بالوجود والآخر بالعدم مثلاً. لا يقال: الإرادة إلى الضدين على السوية أيضاً، لأننا نقول: أخصُّ معنى في الإرادة هو الترجيح، فلو لم تكن =

إثباتِ الصّانعِ؛ إذْ حينَئذٍ يجوزُ أنْ يَترجَّحَ وجودُ المُمكِنِ مِن غيرِ مُرجِّحٍ[١].

وهذهِ الحُجّةُ تَنتهِضُ عليهم حينَئذٍ، لأنّ مَدارَها على ثبوتِ صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْكِ منه تعالى.

وعلى الثّاني[٢]، يَتعيَّنُ أنْ يكونَ مُرادُهم مِنَ القولِ المَذْكورِ ما هو المَشْهور، لا ما ذكَرَه من الثّاني[٣]، ولا يَصِحُّ ما نقلَ عن «تَلْخيصِ المُحصَّل».

قلتُ: نختارُ أنهم يقولونَ بصِحّةِ التَّرْكِ منه تعالى، لكنْ لا في الواقِعِ وبحَسبِ[٤] نَفْسِ الأمْر، لأنها مُخالِفةٌ للحِكْمة، وما يُخالِفُها يَمتَنِعُ صُدورُه عنه تعالى ووُقوعُه في نَفسِ الأمْر، بل نَظَراً إلى ذاتِهِ تعالى، على مَعْنى: أنه تعالى غيرُ عاجِزٍ عن التَّرْك، بل قادِرٌ عليه غيرُ مُضطَرٍّ في الفِعْل[٥]، ولا استِحالةَ في ذلكَ، بل لا بُعْدَ أيضاً.

ألا يُرى أنّ ما لم يَتِمَّ استِعدادُه[٦] لا يُمكِنُ أنْ يُوجَدَ ويَدخُلَ تحتَ قُدرتِهِ

= هي المرجِّحة بين الأضداد المتساوية لما صحَّ إطلاق الإرادة عليها. والمسألة مفصَّلة في مطوَّلات كتب الكلام.

(١) من قوله: «وأنه يسدُّ باب إثبات الصانع» إلى هنا، سقط من (ب).

(٢) وهو أن لا يقولوا بصحة الترك منه تعالى.

(٣) وهو أنه تعالى وإن كان فاعلًا بالمشيئة والاختيار، لا بالقَسْر والاضطرار، فإنه قادر على أن يفعل ويصح منه الترك، إلا أنه لا يتركه البتة؛ لاقتضاء الحكمة إياه. وقد تقدَّم ذِكرُه قبل صفحات.

(٤) في (أ): «فبحسب»، وفي (ج): «فيجب»، وكلاهما خطأ.

(٥) في (ب): «العقل»، وهو تصحيف.

(٦) الاستعداد: هو الذي يحصلُ للشيء بتَحقُّقِ بعض الأسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع، فالنُّطفةُ مثلاً: إنسانٌ بالقوّة، يعني: أنّ مِن شأنها أن يَحصُلَ فيها صورةُ الإنسان، فبحسب ارتفاع الموانع وحصول الشرائطِ يحصلُ فيها كيفيّةٌ مُهيِّئةٌ لتلك الصُّورة، فتلك الكيفيّةُ تُسمّى: استِعداداً، والقبولُ اللازمُ لها: إمكاناً استِعدادياً وقوّةً أيضاً. كما في «كشاف اصطلاحات =

بالفِعْل؛ لا لأنه لا يَصِحُّ أن يَصدُرَ عنه أصلاً، حتّى يكونَ ذلكَ لِقُصورٍ وعَجْزٍ مِن جانِبِه، بل لأنه غيرُ قابلٍ للفِعْلِ وفَيْضِ الوجودِ بَعْدُ، فالنُّقصَانُ في جانبه.

ونَظيرُ هذا القولِ في الابتِناءِ على صِحّةِ التَّرْكِ نَظَراً إليه تعالى دُونَ الواقِعِ: قولُ أهلِ الحقِّ مِنّا ومنهم: إنّ المُمكِناتِ كلَّها داخِلةٌ تحتَ قُدْرتِهِ تعالى، على مَعْنى أنه ما مِن مُمكِنٍ مِن المُمكِناتِ إلّا وهو تعالى قادِرٌ على أنْ يُخرِجَه مِن العَدَمِ إلى الوجودِ، ومعَ ذلكَ لا يُمكِنُ أنْ يُخرِجَ كلَّها إلى الوجودِ بحيثُ لا يَبْقى شيءٌ منها في الفَقْر(١)، على ما تَقرَّرَ في مَوضِعِه، فالمُمكِناتُ كلُّها(٢) يَصِحُّ أنْ تَصدُرَ عنه تعالى نَظَراً إلى قُدْرتِهِ، ولا يَصِحُّ نَظَراً إلى الواقِعِ ونَفْسِ الأَمْرِ؛ لِـمَا فيه مِنَ الاستِحالة(٣).

= الفنون» للتهانوي (١/ ١٦٩).

والفرقُ بين الإمكان والاستعداد: أنّ الإمكان إما أن يُعتبَرَ بالنِّسبة إلى ذات المُمكِن، فيُسمّى: الإمكان الذاتيّ، وإما أن يُعتبَرَ بالنِّسبة إلى قُرْبه من الوقوع وبُعدِه، بحسب اجتماع كثرةِ شرائطه وقِلّتِها، وبحسب ارتفاع كثرةِ موانعِهِ وقِلّتِها، فيُسمّى: الاستعداد أو الإمكان الوقوعيّ. كما في «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهاني (١/ ٢٨٢).

والأول أمر اعتباريٌّ عندهم، بخلاف الثاني فأمر وجوديّ، كما في «شرح المواقف» (١/ ٣٧٧)، أو (٤/ ٩ ـ ١٠) بحاشيتَيْه.

وانظر لمزيد من التفصيل فيه: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ١٦ ـ ١٧)، و«شرح المواقف» للشريف الجرجاني» (١/ ٣٧٧ ـ ٣٨٠) أو (٤/ ٩ ـ ١٦) بحاشيتَيْه، و«المعجم الفلسفيّ» (١/ ٧٠).

(١) في (أ) و(ج): «في الفقه»، وهو تصحيف، وسقط من (ل).

(٢) في (أ): «فالممكنات لا كلها»، وفي (ج): «فالممكن لا كلّما»، وكلاهما خطأ، وفي (ل): «فالممكن كله»، وهو مستقيم.

(٣) أي: استحالة وجود ما لا يتناهى بالفِعْل، أي: اجتماع ما لا يتناهى في الوجود فِعْلًا.

يريد: أن وقوع جُمْلةِ الممكنات تحت الوجود الفِعْليّ مستحيل، فلا تكون مُتعلَّقاً لقدرة الله تعالى، لِـمَا تقرّر في بحث القُدرة من أنها تتعلّق بالجائز، لا بالواجب ولا بالمستحيل، فلا يُقال في =

[مطلب]

قالَ الإمامُ الرازيُّ في «المَطالِبِ العالية»: «قالَ أهلُ المِلَلِ والنِّحَل: المُؤثِّرُ إمّا أنْ يُؤثِّـرَ معَ جوازِ أنْ لا يُؤثِّـرَ، وهُو القادرُ. أو يُؤثِّـرَ لا معَ جوازِ أنْ لا يُؤثِّـرَ، وهُو المُوجِب. فهذا التَّقسيمُ يَدُلُّ على أنّ كُلَّ مُؤثِّرٍ فهو إمّا قادِرٌ وإمّا مُوجِب. ثمَّ عندَ هذا قالوا: القادِرُ هو الذي يَصِحُّ أنْ يُؤثِّـرَ تارةً وأنْ لا يُؤثِّـرَ أُخرى بحَسبِ الدَّواعي المُختَلِفة. هذا مُلخَّصُ الكلامِ في الفَرْقِ بينَ القادِرِ والمُوجِب.

وقالتِ الفَلاسِفةُ: القولُ بإثباتِ مُؤثِّرٍ يكونُ تأثيرُه على سَبيلِ الصِّحّةِ مُشكِل»[1].

ثمَّ ذكَرَ في بيانِ وَجْهِ الإشكالِ حُجَجاً:

حاصِلُ الحُجّةِ الأُولى: هو أنّ لِكُلِّ شيءٍ يُفرَضُ مُؤثِّراً في أثَرٍ: إمّا أنْ يكونَ كلُّ ما لا بُدَّ منه في كونِهِ مُؤثِّراً في ذلكَ الأثرِ حاضِراً، أو لا يكونَ مجموعُ تلكَ الأُمورِ حاضِراً.

فإنْ كانَ الأوَّلُ وَجَبَ تَرَتُّبُ الأثَرِ عليه[2]، ضرورةَ أنّ المَعْلولَ يجبُ وجودُه عندَ حُضورِ جميعِ ما لا بُدَّ منه في وجودِه.

وإنْ كانَ الثّاني امتَنَعَ صُدورُ الأثَرِ عنه، ضرورةَ أنّ انتِفاءَ كلِّ جُزْءٍ[3] مِن جُملةِ ما يَتوقَّفُ عليه وجودُ المَعْلولِ عِلّةٌ مُستَقِلّةٌ لِعَدَمِه، فيجبُ عَدَمُه على تَقْديرِ عَدَمِ حُضورِ جميعِ ما لا بُدَّ منه في وجودِه. وإذا وَجَبَ عَدَمُه يَمتَنِعُ وجودُه.

= المستحيل لذاته: إنه مقدورٌ لله، ولا: غيرُ مقدور له، بل يُقال: ليس من شأنِ القدرة أن تتعلَّق به أصلاً. أما وقوعُ جملة الممكنات تحت الوجود على سبيل التَّعاقُب دون الاجتماع فأمرٌ جائزٌ لا استحالةَ فيه.

(١) «المطالب العالية» (٣/ ٧٧).

(٢) أي: على المُؤثِّر.

(٣) أي: بمُفرَدِه.

وإذا كانَ لا حالَ إلّا إحدى هاتَيْنِ الحالتَيْن، وثبَتَ أنّ الحاصِلَ في إحداهما هو الوجوبُ، والحاصِلَ في الأُخرى هو الامتِناعُ؛ ظهَرَ أنّ التأثيرَ على سَبيلِ الصِّحّةِ والجوازِ قولٌ لا يَقبَلُه العَقْل.

ثمّ قالَ: «واعلَمْ أنّ المُتكلِّمينَ لهم في هذا المَقام قَوْلان[1]:

منهم مَنْ سَلَّمَ أنّ الرُّجْحانَ بدُونِ المُرجِّحِ مُحالٌ، إلّا أنهم زَعَمُوا أنّ عندَ حصولِ المُرجِّحِ يَصيرُ الفِعْلُ أَوْلى بالوُقوع، إلّا أنّ تلكَ الأَوْلَويّةَ لا تَنتَهي إلى حَدِّ الوجوب.

ومنهم مَنْ قالَ: الرُّجْحانُ بدونِ المُرجِّحِ في حقِّ القادرِ غيرُ مُمتَنِع. وضَرَبُوا لذلكَ أمثِلةً، منها المُخيَّرُ بينَ شُرْبِ القَدَحَيْن، ومنها المُخيَّرُ بينَ أَكْلِ الرَّغيفَيْن، ومنها الهارِبُ مِنَ السَّبُعِ إذا وَصَلَ إلى مَشعَبِ[2] الطريقَيْن، فإنّه يختارُ أحدَهما دونَ الآخَرِ لا لِمُرجِّح.

قالُوا: ولا بُدَّ هاهنا مِنَ الاعتِرافِ بإمكانِ أنْ يَصدُرَ عنِ القادرِ أحَدُ مَقدورَيْهِ دونَ الآخرِ لا لِمُرجِّح؛ إذْ لو قَضَاه[3] على انضِمام المُرجِّح إليه، وقد ثبَتَ أنّ عندَ انضِمام المُرجِّح إليه يَصِيرُ واجِبَ الوقوع، فحينَئذٍ يَلزَمُ أنْ لا يَبْقى

---

(١) في (ج): «في هذا المقال قولا»، وهو خطأ.

(٢) في (أ) و(ب) و(ج): «شِعْب»، والمُثبَت من (ل).
يُقال: انشعب الطريق، أي: افترق، وانشعَبَت أغصان الشجرة، أي: تفرّعت عن أصلها وتفرّقت، وكلُّ مَسلَكٍ وطريق: مَشعَب، كما في «المصباح المنير» (شعب). وعليه، فالمُراد هنا: مُفتَرَقُ الطريقَيْن.

(٣) كذا في النُّسخ الثلاث، وفي «المطالب العالية»: «وقفنا به»، وكلاهما مُحتَمَل.

فَرْقٌ بينَ المُوجِبِ والقادِرِ، لكنَّ العِلْمَ بهذا الفَرْقِ ضروريٌّ، فوَجَبَ الاعتِرافُ بأنّ القادِرَ يُمكِنُه تَرجيحُ أحَدِ مَقدورَيْهِ على الآخَرِ مِن غيرِ مُرجِّح»[1]. إلى هنا كلامُه.

فقد تَلَخَّصَ لنا مِن هذا التَّفْصيلِ أمران:

أحدُهما: أنّ الإيجابَ المُنافي للقُدْرةِ لا يَلزَمُ أنْ يكونَ ناشِئاً عن ذاتِ الفاعِلِ مُستَنِداً إليه وحدَه. وهذا يَشهَدُ لِما قدَّمْناهُ مِن أنّ الإيجابَ الذي أثبتَه الحكماءُ في المَبدَإِ الأوَّلِ استِنادُه إلى الحِكمة، لا[2] إلى ذاتِه تعالى.

وثانيهما: أنّ قولَهم[3] بأنه مُوجِبٌ قادِرٌ لا مُختارٌ؛ لا لأنه واجِبٌ بالذّاتِ كما هو الظاهِرُ مِن تَقْريرِ القوم[4]، بل لأنه فاعِلٌ، وحَقُّ كلِّ فاعِلٍ أنْ يكونَ كذلكَ، واجِباً كانَ ذلكَ الفاعِلُ أو مُمكِناً.

[مطلب]

وقالَ المُحقِّقُ الطُّوسيُّ في «شَرْحِهِ للإشارات»: «وأمّا الفَلاسِفةُ فلم يَذهَبُوا إلى أنه ليسَ بقادِرٍ مختارٍ، بل ذهَبُوا إلى أنّ قُدْرتَه واختيارَه لا يُوجِبانِ كَثْرةً في ذاتِه، وأنّ فاعِليّتَه ليسَتْ كفاعِليّةِ المُختارِينَ مِن الحيَواناتِ، ولا كفاعِليّةِ المَجْبورِينَ مِن ذَوِي الطبائعِ الجِسْمانيّة»[5].

---

(١) «المطالب العالية» (٣/ ٧٩).

(٢) سقط من (ج): «لا».

(٣) أي: قول الفلاسفة.

(٤) أي: تقرير أكثر المُتكلِّمين.

(٥) «شرح الإشارات» للنّصير الطوسيّ (٣/ ٩٨).

يَعْني: أنّ قُدْرتَه ليسَتْ صِفةً مُصحِّحةً لِفِعْلِه وتَرْكِه، وأنّ إرادتَه ليسَتْ صِفةً مُخصِّصةً لأحَدِ مَقدورَيْهِ على الآخَرِ بالوقوعِ، بل كُلٌّ منهما عَيْنُ ذاتِه، على مَعْنى: أنّ ذاتَه مِن حيثُ إنها مُؤثِّرةٌ على وَفْقِ مَشيئتِهِ في المُمكِناتِ قُدْرةٌ، ومِن حيثُ إنها مُرجِّحةٌ لأحَدِ المَقدُورَيْنِ المُتساوِيَيْنِ على الآخَرِ اختيار.

ومَنْ زعَمَ[1] «أنّ مُرادَهُ[2] أنْ يُقالَ: إنّه تعالى قادِرٌ مُختارٌ، لكِنْ لا بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْكِ على ما يقولُ بِهِ المِلِّيُّونَ، بل بمَعْنى: إنْ شاءَ فَعَلَ وإنْ شاءَ لم يَفعَلْ. وهذا المَعْنى مُتَّفقٌ عليه بينَ الفَريقَيْنِ، إلّا أنّ الحكماءَ ذهَبُوا إلى أنّ مشيئةَ الفِعْلِ لازِمةٌ لِذاتِهِ تعالى، فيَستَحيلُ الانفِكاكُ بينَهما.

---

(١) في (أ) و(ب) و(ج): «ومن صاحب التهافت زعم»، وكنتُ قدَّرتُ ضبطَه: «ومَنْ صاحَبَ التهافتَ زعم»، تعريضاً بصاحب كتاب «التهافت» أنه صاحَبَ التهافُتَ في أقواله فزعم...، لكن يُشكِلُ عليه قوله في ختام الفقرة: «فقد فسَّر كلام الفاضل بغير معناه»، وفي (ل): «وصاحب التهافت زعم»، ويُشكِلُ عليه ما أشكل على الأول.

والذي أراه أنّ صواب العبارة: «ومن زعم... فقد فسَّر كلام الفاضل بغير معناه»، والمُصنِّف كثيرُ التعبير بمثل هذا الأسلوب، وأنّ عبارة «صاحب التهافت» كانت مكتوبة بين السطرين أو على الحاشية في النسخة الأصلية، تعييناً لهذا الزاعم مَنْ هو، ثم أدخلَها بعضُ النُّسّاخ في صلب الكتاب، والله أعلم.

وصاحبُ «التهافت»: هو القاضي مصطفى بن يوسف البروسويّ المعروف بخواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣)، اتَّصل بالسلطان محمَّد الفاتح فجعله مُعلِّماً له، وصَنَّفَ بطلبه «تهافت الفلاسفة» في المُحاكَمة بين الغزالي والفلاسفة، وقد تقدَّم مزيدُ تعريف به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

ومما يَجدُرُ التنبيه عليه هنا: أنّ للمُصنِّف «حاشيةً» على «التهافت» لخواجه زادَهْ، كما في «كشف الظنون» (١/ ٥١٣)، وقد أحال عليها في «رسالته في حشر الأجساد».

(٢) أي: مراد النَّصِير الطوسيّ.

فمُقدَّمُ الشَّرْطيّةِ الأُولى(١) واجِبُ صِدْقِه، ومُقدَّمُ الشَّرْطيّةِ الثّانيةِ(٢) مُمتَنِعٌ صِدْقُه، وكِلْتا الشَّرْطيَّتَيْنِ صادِقتانِ في حقِّ الباري تعالى، لأنّ صِدْقَ الشَّرْطيّةِ لا يَقتَضي صِدْقَ الطَّرَفَيْنِ ولا صِدْقَ أحدِهما»(٣)، فقدْ فسَّر(٤) كلامَ ذلكَ الفاضِلِ بغيرِ مَعْناه، ونَزَّلَ مَرامَه على غيرِ مَرْضاه(٥).

ثمَّ إنّه أخطأ(٦) في زَعْمِهِ قيامَ الخِلافِ بينَ الفريقَيْنِ في ثبوتِ القُدْرةِ ـ بمَعْنى: صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْكِ ـ لله تعالى؛ لِمَا عرَفْتَ فيما تَقدَّمَ أنّ الفَلاسِفةَ لا يُخالِفونَ المُتكلِّمينَ فيه.

ثمَّ إنّ ما ذكَرَه(٧) نَفْياً وإثباتاً مَعْنى القادرِ وحدَه عندَ الطائفتَيْن، لا مَعْنى مجموعِ القادرِ المُختار، كما تَوهَّمَ ذلكَ الزاعِمُ(٨)، وقد سَبقَه إلى هذا الوَهَمِ الفاضِلُ الشريفُ(٩)، حيثُ قالَ في بَحْثِ حدوثِ الأجسام من «الحواشي» التي عَلّقَها على

---

(١) وهو مشيئةُ القادر الفِعْل، لأنّ الشرطية الأولى هي: إن شاء فَعَلَ، وتقديرُها: إن شاء القادرُ الفِعْلَ فَعَلَ، ومُقدَّمُها: شاء القادر الفِعْل، وتاليها: فَعَل.

(٢) وهو مشيئةُ القادر التَّرْك.

(٣) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (١/ ٩) على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

(٤) في جميع النُّسَخ: «فقد مر»، ولم يظهر لي وجهُه، وقدَّرتُ صوابَه بما أثبتُّ، والله أعلم.

(٥) في (ب): «مبناه»، وفي (ج) و(ل): «معناه».

(٦) أي: خواجَهْ زادَهْ.

(٧) أي: النَّصير الطوسي.

(٨) يعني: خواجَهْ زادَهْ.

(٩) أبو الحسن عليّ بن محمَّد الجرجانيّ الحنفيّ (٧٤٠ـ٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تقرير أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

«شرح التَّجْريد»(١): «إنّ الاختيارَ ـ بمَعْنى: كونِهِ بحيثُ إنْ شاءَ فَعَل، وإنْ لم يَشَأ لم يَفعَلْ ـ ثابتٌ له تعالى»(٢)، فإنّه صَريحٌ في عَدَمِ الفَرْقِ بينَ القُدْرةِ والاختيار، لأنّ ما ذكَرَه مَعْنى القُدرة.

وأنتَ بعدَما عرَفْتَ مُرادَ الفَلاسِفةِ مِنَ الإيجاب، ووَقَفْتَ على عَدَمِ خِلافِهم في القُدْرةِ بمَعْنى الصِّحّةِ والتَّرْك، فقد تَحقَّقْتَ أنّ الزاعِمَ المذكورَ(٣) لم يُصِبْ في قولِهِ: «ذهَبَ أربابُ المِلَلِ والشرائعِ مِن أهلِ الإسلامِ وغيرِهم إلى أنه تعالى قادرٌ مختارٌ، على معنى: أنه يَصِحُّ منهُ إيجادُ العالَـمِ وتَرْكُه، وليسَ شيءٌ منهما لازِماً لِذاتِه، بحيثُ يَستَحيلُ انفِكاكُه عنه، وتَرجُّحُ الفِعْلِ إنّما هو بإرادتِه.

وخالَفتِ الفَلاسِفةُ في ذلكَ وقالوا: إنّه تعالى مُوجِبٌ بالذّات، لا بمَعْنى: أنّ فاعِليّتَه كفاعِلِيّةِ المَجبُورينَ مِن ذَوِي الطبائعِ الجِسْمانيّةِ كإحراقِ النّارِ وإشراقِ الشَّمْسِ، بل على مَعْنى: أنه تعالى تامٌّ في فاعِليّتِه، فيجبُ منه ما تمَّ استِعدادُه للوجود، مِن غيرِ انبِعاثِ قَصْدٍ وطَلَب، معَ عِلمِهِ بمَعْلولِهِ وصُدورِهِ عنه. فهو الجوادُ الحقّ، والفيَّاضُ المُطلَق.

وما يُتَوهَّمُ(٤) مِن أنه «لا خِلافَ بينَ المُتكلِّمينَ والفَلاسِفةِ في كونِهِ تعالى

---

(١) للعلامة شمس الدين الأصفهاني (ت٧٤٩)، المُسمّى بـ «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد» والمعروف بـ «الشرح القديم للتجريد».

(٢) «حاشية الشريف الجرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، لوحة (٢١٣/ ب).

(٣) يعني: خواجَهْ زادَهْ.

(٤) المُتوهِّمُ هو النَّصيرُ الطوسيّ، والكلام ما زال لخواجَهْ زادَهْ، وما وضعتُه بين علامات التنصيص في الأسطر الخمسة التالية هو كلامُ الطوسيّ، إلا أنه منقولٌ عنه بتصرُّف، وهو في كتابه «تلخيص المُحصَّل» (ص: ٢٦٩ ـ ٢٧٠)، وقد تقدَّم نقلُه بلفظه قبل صفحات.

قادراً مختاراً، فإنّ الكُلَّ مُتَّفقونَ عليه، بلِ الخِلافَ في أنّ الفِعْلَ هل يُجامِعُ القُدْرةَ والإرادةَ أو لا؟

فذهَبَ الفَلاسِفةُ إلى أنّ الفِعْلَ يجبُ مُقارنتُه للقُدْرةِ والإرادة؛ لامتِناعِ تَخلُّفِ المَعْلُولِ عنِ العِلّةِ التامّة.

وذهَبَ المُتكلِّمونَ إلى أنه يجبُ تأخُّرُ الفِعْلِ عنها؛ لوجوبِ عَدَمِ الفِعْلِ حالما يُقْصَدُ إليه، وإلّا يَلزَمُ طَلَبُ حصولُ الحاصِلِ» ليسَ بشيء[1]، بلِ الخِلافُ ثابتٌ بينَنا وبينَهم في القُدْرةِ بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْك.

فإنهم يَقولونَ: إنّ تمثُّلَ نِظام جميع الموجوداتِ مِنَ الأزلِ إلى الأبدِ في عِلمِهِ تعالى، معَ الأوقاتِ المُترتِّبةِ الغَيْرِ المُتناهية، التي يجبُ ويَليقُ أنْ يَقَعَ كلُّ موجودٍ منها في واحِدٍ مِن تلكَ الأوقاتِ: لازِمٌ[2] لِذاتِه، لا يُتَصوَّرُ تَخلُّفُه، ويَقتَضي إفاضةَ ذلكَ النِّظام على ذلكَ الترتيبِ والتَّفْصيل، بحيثُ لا يجوزُ عَدَمُ إفاضتِهِ أصلاً، وهذا التَّمْثيلُ يُسَمُّونَه: عِنايةً أزليّةً، وبَعضُهم يُسمِّيه: إرادة.

ونحنُ نقولُ بصِحّةِ التَّرْكِ وعَدَمِ لُزومِ الإفاضةِ والصُّدور، بل نقولُ: لُزومُ الصُّدُورِ ـ بحيثُ لا يَصِحُّ منه تَرْكُه[3] ـ نَقْصٌ لا يَليقُ بجَنابِ كِبْريائِه»[4].

والعَجَبُ أنه صَنّفَ كِتاباً في «تهافُتِ الفَلاسِفة»، وصَدَّرَه بهذه المسألة، وخاضَ فيها قبلَ تحقيقِ مَقالَتِهم فيها، وأعجَبُ منه أنه يُقرِّرُ مُرادَ الفاضِلِ الطُّوسيِّ

(١) قوله: «ليس بشيء» هو خبر «ما» في قوله قبل سطرين: «وما يُتَوهَّم» قبل بضعة أسطر.

(٢) قوله: «لازم» هو خبر «إنّ» في قوله قبل سطرين: «إنّ تمثُّل جميع الموجودات».

(٣) في (ل): «ترْك»، وله وجه صحيح أيضاً.

(٤) «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (١/ ٨ ـ ٩) على حاشية «تهافت الفلاسفة» للغزالي.

على خِلافِ ما صَرَّحَ به نفسُه في «شرحِهِ للإشارات» وفي[١] «تَلْخيصِهِ المُحصَّل».

ثمَّ إنّ كلامَه المَنقُولَ آنِفاً مُحتَوٍ على وجوهٍ مِنَ الخلل:

منها: أنّ الظاهرَ منه[٢] أنْ لا يكونَ خِلافٌ بينَ أربابِ الشرائع والمِلَلِ مِن أهلِ الإسلامِ وغيرِهم في هذا المَطلَب، بل يكونَ الكُلُّ مُتَّفِقِينَ فيه على مُخالَفةِ الفَلاسِفة.

وقد نبَّهتُ فيما تَقدَّمَ على أنّ الصُّوفيّةَ المُتشرِّعينَ[٣] معَ الفَلاسِفةِ في هذا المَطلَب.

وقُدْوتُه في هذا الوَهَمِ الفاضِلُ الشريفُ، فإنّه قالَ في «شرحِهِ للمَواقِف»: «وإلى هذا ـ أي: إلى أنه تعالى قادرٌ، أي: يَصِحُّ منهُ إيجادُ العالَـمِ وتَرْكُه، فليسَ شيءٌ منهما لازِماً لِذاتِهِ، بحيثُ يَستَحيلُ انفِكاكُه عنه ـ ذهَبَ المِلِّـيُّونَ كلُّهم»[٤].

ومنها: أنّ مَعْنى إيجابِ شيءٍ شيئاً آخرَ: هو اقتِضاؤُه إيّاه على وَجْهٍ لا يُمكِنُ تخلُّفُ الثّاني عن الأوَّل، كاقتِضاءِ الشَّمْسِ للإشراق، واقتِضاءِ النّارِ للإحراق، على رأي الفَلاسِفة، وهم ـ على ما زعَمَه ذلكَ الزّاعِمُ ـ لـمّا ذهَبُوا إلى إثباتِ الإيجابِ بالمَعْنى المَذْكورِ في مَبدَأِ العالَـمِ[٥] لَزِمَهم القولُ بأنّ فاعِليّتَه كفاعِليّةِ المُضطَرِّينَ مِن ذَوِي الطبائع الجِسْمانيّة فيما تَرجِعُ إليه الفاعِليّةُ

---

(١) في (أ) و(ب) و(ج): «في» دون واو، ولا يستقيم.

(٢) هنا تبدأ اللوحة (٢٩٨) من (ج)، وهي مفقودة، ولذا سأقتصر على ذِكرِ فروق النُّسَخ الثلاث، وسأُنبِّه على نهايتها في موضعها.

(٣) ولفظُه فيما سبق: «من الصُّوفية المُتشرِّعين مَنْ وافق الفلاسفة...»، وهو أجوَدُ ممّا هنا.

(٤) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٧٩)، أو (٨/ ٤٩) بحاشيتَيْه.

(٥) أي صانع العالم، وهو الله تعالى، والمُصنِّف يُقرِّر رأي الفلاسفة ـ على ما قاله خواجَهْ زادَه ـ فيُعبِّر بتعبيرهم.

مِـن مَعْنـى التأثيرِ والإيجـابِ، وإنْ فارَقَهـا[١] مِن حيثُ إنّ فاعِليَّـتَه مُقارِنةٌ للشُّـعورِ [و] العِلم[٢] دونَ فاعِليَّـتِها.

ولا تأثيرَ لهذا في الفَرْقِ بينَ الإيجابَيْن، فلا وَجْهَ لِقولِهِ: «وقالوا: إنّه تعالى مُوجِبٌ بالذّات، لا بمَعْنى أنّ فاعِليَّـتَه كفاعِليّـةِ المَجْبورين».

ومنها: أنه يَرِدُ على قولِهِ: «بل على مَعْنى: أنهُ تامٌّ في فاعِليَّـتِه» إلخ[٣]: أنّ الإيجابَ بهذا المَعْنى لا يُنكِرُه أهلُ الحقّ، على ما ذكَرَه الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي التَّجْريديّة»[٤]، حيثُ قالَ: «إنّ القولَ بتَوقُّفِ العُلوم على تَحقُّقِ الاستِعدادِ لا يُنافي القولَ بالفاعلِ المُختارِ؛ لجوازِ أنْ يكونَ التَّوقُّفُ عاديّاً، وعلى تَقْديرِ كونِهِ حقيقيّاً جازَ أنْ لا يكونَ مُفضياً إلى وجوبِ الفَيْض، بل إلى تَرجُّحِه، وعلى تَقْديرِ إفضائِهِ إليه جازَ أنْ يكونَ الاستِعدادُ المُفضي إلى وُجوبِ الفَيْضِ مُستَنِداً إلى اختيارِه، وبذلكَ يَندَفِعُ ما قيلَ: إنّ المَباحِثَ المَذْكورةَ هاهنا إنّما تَتَمشّى على قاعِدةِ الإيجابِ دونَ قاعِدةِ الاختيار»[٥]. إلى هنا كلامُه[٦].

(١) أي: فارَقَ صانعُ العالم سبحانه وتعالى ذوي الطبائع الجسمانية... إلخ.

(٢) الواو زيادة منّي يقتضيها السِّياق، ولم ترد في النُّسَخ الثلاث.

(٣) في النسخ الثلاث: «أي»، ولا تستقيم العبارةُ بها، لأنّ جملة «أنّ الإيجاب بهذا المعنى لا يُنكِرُه أهل الحق» هي فاعلُ «يَرِدُ»، فهي إشكالٌ واردٌ على العبارة، وليست تفسيراً لها. وقدَّرْتُ أن تكون «أي» تصحيفاً عن «إلخ»، والله أعلم.

(٤) في (ب): «حواشي التجريد»، والأمر فيه قريب، والمُراد: «حاشية» الشريف على «شرح التجريد» للشمس الأصفهاني.

(٥) «حاشية الشريف الرجانيّ» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٢٧٠/ أ).

(٦) هنا تنتهي اللوحة (٢٩٨) المفقودة من (ج)، وعادت المقابلة على النُّسخ الأربع.

ومنها: أنّ مُوجِبَ قولِهِ: «معَ الأوقاتِ المُترتِّبةِ الغَيْرِ المُتناهية» هو أنْ يكونَ كلُّ موجودٍ مُمكِنٍ ـ ماديّاً كانَ أو مُجرَّداً ـ زمانياً واقِعاً فيه أو في طَرَفِهِ[1].

وليس كذلكَ، فإنّ مِنَ المَوْجوداتِ المُمكِنةِ ما لا تَعلُّقَ له بالزَّمانِ أصلاً، كالعُقولِ المُجرَّدةِ على أصلِهم[2].

ومنها: العُدولُ عنِ العِبارةِ الصَّحيحةِ في قولِهِ: «بلِ الخِلافُ في أنّ الفِعْلَ هل يُجامِعُ القُدْرةَ والإرادةَ أو لا؟».

فإنّ الصَّوابَ أنْ يُقالَ: هل يجبُ مُقارَنتُه للقُدْرةِ والإرادة؟ إذْ لا خِلافَ في جوازِ مُجامَعةِ الفِعْلِ للقُدْرةِ والإرادةِ، إنّما الخِلافُ في وجوبِ تلكَ المُجامَعة.

ومنها: ما في تَعْليلِهِ القائلِ: «لامتِناعُ تخلُّفُ المَعلُول» مِنَ القُصور؛ إذْ لم يَثْبُتْ بعدُ أنّ تَعلُّقَ الإرادةِ بالمَعلولِ جُزءٌ أخيرٌ مِنَ العِلّةِ التامّة.

فالوَجْهُ أنْ يُقالَ في التَّعْليل: لامتِناعِ تَخلُّفِ مُرادِ الله تعالى عن تَعلُّقِ إرادتِهِ؛ لاستِلزامِهِ العَجْز.

ومنها: أنه استَدَلَّ بقولِهِ: «فإنهم يقولونَ: إنّ تَمثُّلَ نِظامِ جميعِ الموجودات... إلخ»، على أنهم لا يقولونَ بالقُدْرةِ بمَعْنى صِحّةِ الفِعْلِ والتَّرْك.

ومَبْنى ذلكَ الاستِدلالِ على أنْ يكونَ ذاتُه تعالى عندَهم مُقتَضِياً للتَّمثُّلِ المَذْكور، وأنْ يكونَ ذلكَ التَّمثُّلُ مُقتَضِياً لإفاضةِ هذا النِّظام، [فإفاضة هذا

---

(١) في (ب): «طرفيه».

(٢) أي: على أصل الفلاسفة.

والتجرُّد عندهم: هو كونُ الشيء بحيثُ لا يكونُ مادةً ولا مُقارِناً للمادةِ مقارنةَ الصُّوَرِ والأعراض.

كما في «تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهاني (٢/ ٨٢٦).

النظام][1] مُقتَضى الذّاتِ بالواسِطةِ المُستَنِدةِ إليه، فلا يَصِحُّ انفِكاكُه عنه لاقتِضائِه، كما لا يَصِحُّ انفِكاكُ الإحراقِ[2] عن النار؛ لاقتِضائِها إيّاهُ بواسِطةِ اقتِضاءِ التَّسْخينِ اقتِضاءً تامّاً[3].

ولا صِحّةَ لذلكَ المَبنى[4]، لأنهم لا يقولونَ بكَوْنِ التَّمثُّلِ المَذْكورِ المُسمّى بالعِنايةِ الأزليّةِ مُوجِباً لِفَيَضانِ المُتمثِّلِ[5] عنه تعالى إيجاباً تامّاً، بل يقولونَ: إنّه يُرجِّحُ اقتِضاءَه تعالى إيّاهُ على عَدَمِ اقتِضائِه، فهو بمَنزِلةِ الدّاعي في الفاعِلِ بالاختيارِ هاهنا.

وقد أفصَحَ عن هذا المَعْنى صاحِبُ «المَواقِفِ»، حيثُ قالَ في مَقصِدِ أنه تعالى مُريد: «قالَ الحكماءُ: إرادتُه نَفْسُ عِلمِهِ بوَجْهِ النِّظام الأكمَل، ويُسَمُّونَه عِنايةً»[6].

بلِ الظاهِرُ مِن سِياقِ كلامِهم: أنهم يَجعَلُونَ التَّمثُّلَ المَذْكورَ مُرجِّحاً لِصُدورِ العالَمِ بهذا الوَجْهِ المَخْصوصِ على سائرِ الوجوهِ المُمكِنة، قالَ الكاتِبيُّ[7]

---

(١) ما بين حاصرتَيْن زيادةٌ منّي لإصلاح العبارة، ولم تَرِدْ في جميع النُّسَخ، والله أعلم.

(٢) زاد بعده في جميع النُّسَخ: «إياه اقتضاءً تاماً»، ولم يظهر لي وجهُه، بل إثباتُه يُفسِدُ المعنى، والله أعلم.

(٣) من قوله: «عن النار لاقتضائها» إلى هنا، سقط من (ب).

(٤) زاد بعده في جميع النُّسَخ: «لأن موجبه أن يكون»، ولا معنى له في هذا السِّياق! والله أعلم.

(٥) في (ج): «التمثيل»، وفي (ب) و(ل): «التمثّل»، وكلاهما خطأ.

(٦) «المواقف» للإيجي (٣/ ١١٦) بشرح الجرجاني، أو (٨/ ٨١) بحاشيتَيْه.

(٧) أبو الحسن عليُّ بنُ محمد الكاتبيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

في «شرحِهِ للمُلخَّص»[١]: «اختَلَفُوا في مَعْنى عِنايةِ الله تعالى، فذهَبَت الفَلاسِفةُ إلى أنها عِبارةٌ عن عِلمِهِ تعالى بأنه كيفَ يَنبَغي أنْ يكونَ نِظامُ الوجودِ، حتّى يكونَ واقِعاً على الوَجْهِ الأكمَلِ الأنفَع، وعِلمُه بهذا المَعْنى سَبَبٌ لِفَيَضانِ العالَمِ على ذلكَ النِّظامِ عن الله تعالى، فإذن هذا العِلْمُ هو العِنايةُ»[٢]. انتهى كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه لو لم يُمكِنْ أنْ يَصدُرَ العالَمُ عنه تعالى على وَجْهٍ آخرَ لم يَحتَجْ إلى بَيانِ مُرجِّحٍ لِصُدورِهِ على هذا الوَجْه، وهذا كالنَّصِّ منهم بأنه تعالى قادِرٌ على إيجادِ العالَمِ على كلٍّ مِنَ الوُجوهِ المُمكِنةِ بدلاً[٣] عَنِ الآخر.

---

(١) واسمه «المُنصَّص في شرح المُلخَّص»، شرح فيه «المُلخَّص» في الحكمة والمنطق للإمام فخر الدين الرازي.

(٢) وقال ابنُ سينا في «الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٤٤٠) بشرح الإمام الرازي، أو (٣/ ١٧٠) بشرح النَّصير الطوسيّ: «إنّ تمثُّل النظام الكُلّيّ في العِلم السابق، مع وقته الواجب اللائق، يفيضُ منه ذلك النظامُ على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضانُه، وذلك هو العناية»، وانظر منه أيضاً (٢/ ٥٤٧) بشرح الرازي، أو (٣/ ٣٤٥) بشرح الطوسي.

وقال في «الشفاء» (ص: ٤١٥): «العناية: هي كونُ الأول عالِماً لذاتِهِ بما عليه الوجودُ في نظام الخير، وعلّةً لذاتِهِ للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النَّحْوِ المذكور، فيَعقِلُ نظامَ الخير على الوَجْهِ الأبلغ في الإمكان، فيَفيضُ عنه ما يَعقِلُه نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يَعقِلُه فَيَضاناً على أتمِّ تأديةٍ إلى النظام بحسب الإمكان»، ونحوُه في «النجاة» له (ص: ٣٢٠).

وقال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٣/ ١٨٥): «وهو لا يُوجِبُ العِلمَ بالجزئيّ من حيثُ هو جُزْئيّ، ولا الفِعْلَ بالقَصْدِ والاختيار».

(٣) في (أ) و(ب): «الممكنة به لا»، وهو تصحيف.

[مطلب]

وفي «الحواشي» الشريفةِ الشَّريفيَّةِ المُعلَّقةِ على «شرح المَطالِع»[1]: «ومِن تلكَ الجُمْلةِ قولُهم: إنّ جميعَ المُمكِناتِ ـ مِن حيثُ هيَ ـ بأسْرِها قابِلةٌ للوجود، وكمالاتُها على أنحاءٍ مُختَلِفةٍ ووجوهٍ شتّى، إلّا أنّ بعضَ تلكَ الوجوهِ أبلَغُ نِظاماً وأحسَنُ انتِظاماً للكُلِّ مِن حيثُ إنه كلٌّ، فهيَ ـ مِن حيثُ قَبولُها لذلكَ الوَجْهِ الأكمَلِ ـ أشدُّ مُناسَبةً للمَبدَأِ الكامِلِ مِن جميع الجِهات، فاستَحَقَّتْ أنْ يَفيضَ عليها ذلكَ الوَجْهُ الأبلَغُ الأحسَنُ، أعني: النِّظامَ المُشاهَدَ الواقِعَ فيها»[2].

ولنا فيه بَحْثٌ، وهو مَبْنى هذا الكلام، وهو أنّ مجموعَ المُمكِناتِ الداخِلةِ تحتَ الوجودِ يُمكِنُ أنْ يَدخُلَ في الوجودِ[3] على أنحاءٍ شتّى ووجوهٍ مُختَلِفة، في مَحَلِّ المَنْع، وذلكَ أنّ الثّابتَ إمكانُ دخولِ كلٍّ منها تحتَ الوجودِ[4] في الجُملةِ، ولا يَلزَمُ منه إمكانُ دخولِ الكلِّ تحتَ الوجودِ على وجوهٍ شتّى، فإنّ العَقْلَ لا يَنقَبِضُ عنِ احتمالِ أنْ يكونَ المُمكِنَ دخولُ الكلِّ تحتَ الوجودِ بوَجْهٍ مُعيَّن، وتكونَ سائرُ الوجوهِ غيرَ مُمكِنة؛ لوجودِ المانعِ فيها.

ألا يُرى أنّ دخولَ مجموعِ العِلّةِ والمَعْلولِ تحتَ الوجودِ لا يُمكِنُ إلّا بنَحْوٍ واحِد، وهو أنْ تكونَ تلكَ العِلّةُ مُتقدِّمةً عليه غيرَ مُقتَرِنةٍ بما يُضادُّه في الوجود،

---

(١) يعني: «حاشية الشريف الجرجاني» (ت ٨١٦هـ) على «شرح المطالع» للقُطب الرازيّ التَّحْتانيّ (ت ٧٦٦هـ)، وهو «لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار»، و«مطالع الأنوار» متن في علم المنطق للسِّراج الأرمويّ (ت ٦٨٢هـ).

(٢) «الحاشية الكبرى على شرح المطالع» للشريف الجرجاني (ص: ١٤).

(٣) في (ب): «الوجوه».

(٤) زاد هنا في (ب): «لا يمكن إلا».

وسائرُ الأنحاءِ المُتصوَّرة ـ كدُخولِها[١] في الوجودِ وهيَ مُتأخِّرةٌ عنه أو مُقارِنةٌ له زماناً وذاتاً، أو مُقتَرِنةٌ بما[٢] يُضادُّه ويَمنَعُه[٣] عن الوجودِ ـ غيرُ مُمكِنة، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الحالُ في مجموعِ المُمكِناتِ الدّاخِلةِ تحتَ الوجودِ كذلك؟

[مطلب]

واعلَمْ أنّ كُلّاً مِنَ الفريقَيْنِ إنّما ذهَبَ في حَقِّ المَبدَأِ الأوّلِ مِن إثباتِ الإيجابِ ونَفْيِه؛ لِزَعْمِهم أنّ الكمالَ فيما ذهَبُوا إليه.

فعلى هذا، يُشكِلُ قولُ المُتكلِّمينَ بالإيجابِ في الصِّفات، قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ: «إنّ تأثيرَه تعالى في صِفاتِه[٤] إذا كانَ بإيجابٍ يَلزَمُ أن يكونَ الواجِبُ تعالى مُوجِباً بالذّاتِ، فلا يكونُ الإيجابُ نُقْصاناً، فيجوزُ أنْ يَتَّصِفَ به بالقياسِ إلى بعضِ مَصْنوعاتِه. ودَعْوى أنّ إيجابَ الصِّفاتِ كمالٌ وإيجابَ غيرِها نُقْصانٌ: مُشكِلٌ جدّاً»[٥].

---

(١) أي: العلّة.

(٢) جميع النسخ: «لما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) في (ب) و(ج): «وعقبه»، وفي (أ): «وعقيبه»، وكلاهما تصحيف.

(٤) أي: في أنها «واجبةٌ بوجوب الذات، أي: مُستَنِدةٌ إلى الله بطريق الإيجاب، لا بطريق الخَلْقِ بالقَصْدِ والاختيار...، واستنادُ الصِّفاتِ عند مَنْ يُثبِتُها ليس إلا بطريق الإيجاب»، كما في «شرح المقاصد» للإمام التفتازاني (٤/ ٧٩)، وهو قول جمهور المُحقِّقين، كما في «النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاريّ (ص: ٢٤٠).

لكنَّ التعبير بالتأثير في هذا المقام غير مُسلَّم، قال الإمام التفتازاني في «شرح المقاصد» (٢/ ١٣): «صفاتُ الواجب وإن كانت مفتقرةً إلى ذاته، لا تكونُ آثاراً له البتّة، وإنما يمتنعُ عَدَمُها لكونها من لوازم الذات، ولو سُلِّمَ فالتأثير والتأثُّر إنما يكونان بين المُتغايرَيْن، ولا تغايُرَ هاهنا».

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٧٢)، أو (٨/ ٤٩) بحاشيتَيْه، وانظر جوابَه في =

ونحنُ نَقولُ: للمُتكلِّمينَ أنْ يقولوا في حَلِّ هذا الإشكال: إنّ إيجابَ الصِّفاتِ مَرْجِعُه إلى استِحالةِ خُلُوِّهِ تعالى عن صِفاتِ الكمال، ولا شكَّ في أنه كمالٌ يَنجَبِرُ به ما في عَدَمِ القُدْرةِ على التَّـرْكِ مِن مَظِنَّةِ النُّقْصان، ويَرْبُو عليه، بخِلافِ إيجابِ المَصْنوعات، فإنّ مَرْجِعَه إلى استِحالةِ انفِكاكِهِ عنه تعالى واضطِرارِه في النَّفْعِ للغَيْر، ولا كمالَ فيه، فظهَرَتْ جِهةُ النُّقْصانِ مِن حيثُ إنّه لا يَقدِرُ على التَّـرْكِ ويُضطَـرُّ في الفِعْلِ غيرَ مُنجَبِرة.

[مطلب]

واعلَمْ أنّ الإيجابَ بالمَعْنى الذي ذكَرْناه وقُلْنا: إنّ مُرادَ الفَلاسِفةِ مِن قولِهم: «إنّ المَبدَأَ الأوَّلِ مُوجِبٌ بالذّاتِ»: المُوجِبُ بهذا المَعْنى، ليس ببَعيـد[1] عنِ الوجوبِ على الله تعالى الذي أثبتَه المُعتَزِلة، فإنهم يقولونَ ـ على ما نَقَلَه الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «تلخيصِ المُحصَّل» ـ: إنّ القادِرَ العالِـمَ الغَنيَّ لا يَترُكُ الواجِبَ ضرورةً[2].

ومَنشَأُ هذه الضرورةِ عندَهم: حُكمُ العَقْلِ بقُبْحِ بعضِ الأشياءِ وحُسْنِ بعضِها، وهذا الحكمُ لا يُخرِجُ بعضَ الأشياءِ عن تحتِ قُدْرتِهِ تعالى[3]، كما أنّ مَنشَأَ ما أثبتَه الحكماءُ مِن مَعْنى الإيجاب: مُوافَقةُ بعضِ الوجوهِ المُمكِنةِ للحِكْمةِ ومُخالَفةُ الآخَرينَ لها، وهو لا يُخرِجُ بعضَ تلكَ الوجوهِ عن تحتِ قُدْرتِهِ تعالى.

= «حاشية حسن جلبي».

(١) قوله: «ليس ببعيد» هو خبر «أنّ» من قوله في أول الفقرة: «واعلم أن الإيجاب... إلخ».

(٢) «تلخيص المحصَّل» للنَّصير الطوسي (ص: ٣٤٢).

(٣) وهذا قول جمهورهم، وهو المُعتمَدُ عندهم، خلافاً للنَّظّام وأبي عليٍّ الأسواريّ والجاحظ في قولهم بأنّ الله تعالى غيرُ موصوف بالقدرة على فِعْلِ ما لو فعلَه لكان قبيحاً. انظر: «شرح الأصول الخمسة» للقاضي عبد الجبار (٢/ ٢٩)، و«الفائق في أصول الدين»، للملاحميّ (ص: ١٧٣).

فليسَ الفَرْقُ بينَ المذهبَيْنِ مِن حيثُ إنّ الثّابِتَ على المَذهَبِ الأوَّل[١]: الوجوبُ على الله تعالى، وعلى المَذهَبِ الثّاني[٢]: الوجوبُ عن الله تعالى، كما هو المَشْهورُ المَذْكورُ في كثيرٍ مِن كُتُبِ المُتأخِّرين.

وقد أفصَحَ عنه الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِف» حيثُ قالَ: «إنّه تعالى الحاكِمُ، فيَحكُمُ ما يُريدُ، ويَفعَلُ ما يشاءُ، ولا وجوبَ عليه، كما لا وجوبَ عنه»[٣]، لأنّ الثّابتَ على المَذهَبِ الثّاني أيضاً ليسَ الوجوبَ عن الله تعالى.

ولـمّا انجَرَّ الكلامُ إلى هذا المَقام، فلا عَلَينا أنْ نَذكُرَ أصلَ أهلِ الاعتِزال، فيما تَقدَّمَ مِنَ المقال.

قالَ الإمامُ في «المَطالِبِ العالية»: «الفَصْلُ العاشرُ: في تحقيقِ الكلامِ في تَقْسيمِ الدَّواعي إلى ما يكونُ داعيةَ الحاجةِ وإلى ما يكونُ داعيةَ الإحسان.

اعلَمْ أنّ هذا التَّقسيمَ هو اللائقُ بأُصولِ المُعتَزِلة، وعليه فرَّعوا كثيراً مِن مَباحِثِهم في عُلومِ الإلهيّات، فنقولُ:

قد بيَّنّا أنه لا مَعنى للحِكْمةِ والمَصْلَحةِ والخيرِ إلّا اللّذّةُ والسُّرورُ وما يكونُ مُؤدِّياً إليها أو إلى أحَدِهما، فنَقولُ: العِلمُ بكَونِ الفِعْلِ مَنفَعةً: إمّا أنْ يَدعُوَه إلى إيصالِ تلكَ المَنفَعةِ إلى نَفسِهِ أو إلى غيرِه، والأوَّلُ هو داعيةُ الحاجةِ، والثّاني هو داعيةُ الإحسان.

---

(١) وهو مذهب المعتزلة.

(٢) وهو مذهب الفلاسفة.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٢٨٦)، أو (٨/ ١٩٦) بحاشيتَيْه.

فهاهنا الدّاعي إلى الفِعْلِ مُجرَّدُ[1] كونِه في نفسِهِ حَسَناً، ويكونُ الدّاعي له إلى تَركِهِ مُجرَّدَ كونِهِ قبيحاً.

فداعيةُ الحاجةِ اعتبارُ صِفةِ الفاعِلِ، وهو كونُه مُحتاجاً إلى ذلكَ الشيء. وأمّا داعيةُ الحِكْمةِ فهي اعتبارُ صِفةِ الفِعْلِ، لا اعتبارُ صِفةِ الفاعِلِ، وأعني باعتبارِ صِفةِ الفِعْلِ: كونَه في نَفسِهِ حَسَناً، أو كونَه في نَفسِهِ قَبيحاً.

ثمَّ قالوا: حُكمُ هذَيْنِ القِسمَيْنِ مُختلِفٌ، لأنَّ قُبْحَه يَدعُوهُ إلى التَّـرْكِ على سَبيلِ الجَزْمِ، ولا يجوزُ خِلافُه، وأمّا حُسْنُه فيَدعُوهُ إلى الفِعْلِ مِن غيرِ وجوب.

ثمَّ إنِ انضافَ إلى حُسْنِهِ وَجْهٌ يَقتَضي أنْ يكونَ فِعْلُه أَوْلى مِنْ تَرْكِهِ صارَ هذا الدّاعي أقوى، لكنَّه لا يَبلُغُ مَبلَغَ الوجوبِ، فإنِ انضافَ إليه ما يَقتَضي الوجوبَ[2] صارَ في غايةِ القُوّة، لأنه صارَ بحيثُ لا يجوزُ في العَقْلِ تَرْكُه»[3]. إلى هنا كلامُه.

وإذا عرَفْتَ أصْلَهم على هذا التَّفصيلِ، فقد وقَفْتَ على ما في «المواقِفِ» و«شَرْحِهِ»، حيثُ قالَ: «(وأمّا المُعتزِلةُ فإنهم أوجَبُوا عليه تعالى ـ بِناءً على أصْلِهم ـ أموراً:

الأوّلُ: اللُّطفُ، وفسَّرُوهُ بأنه) الفِعْلُ (الذي يُقرِّبُ العَبْدَ إلى الطاعة، ويُبعِدُه عن المَعْصية)، ولا يَنتَهي إلى حَدِّ الإلجاء، (كبِعْثةِ الأنبياءِ عليهم السَّلام، فإنّا نَعلَمُ) بالضّرورةِ (أنّ النّاسَ معَها أقرَبُ إلى الطاعةِ، وأبعَدُ عن المَعْصية.

فيُقالُ لهم: هذا) الدَّليلُ الذي تمسَّكتُم به في وجوبِ اللُّطفِ (يَنتَقِضُ

---

(١) في جميع النُّسَخ: «المجرَّد»، وهو خطأ، والتصويب من «المطالب العالية».

(٢) كأنْ يكونَ فيه إيصالُ منفعة إلى العبد أو دَفْعُ مضرّة عنه، أو يكونَ له صِلةٌ بتركِ القبيح، ونحو ذلك.

(٣) «المطالب العالية» (٣/ ٦٥ ـ ٦٦).

بأمورٍ لا تُحصى، فإنّا نعلَمُ أنه لو كانَ في كلِّ عَصْرٍ نبيٌّ، وفي كلِّ بَلَدٍ مَعْصومٌ، يأمرُ بالمَعْروفِ ويَنْهى عن المُنكَر، وكانَ حُكّامُ الأطرافِ مُجتَهِدِينَ مُتَّقِينَ[١] لَكانَ لُطفاً، وأنتم لا تُوجِبُونَه) على الله تعالى، (بل نَجزِمُ بعَدَمِه)، فلا يكونُ واجِباً.

و(الثّاني) مِنَ الأُمورِ التي أوجَبُوها: (الثوابُ على الطاعة، لأنه مُستَحَقٌّ للعَبْدِ) على الله تعالى بالطاعةِ، فالإخلالُ به قَبيحٌ، وهُو مُمتَنِعٌ عليه تعالى، وإذا كانَ تَرْكُه مُمتَنِعاً كانَ الإتيانُ به واجِباً[٢].

و(الثّالثُ) مِن تلكَ الأُمور: (العِقابُ على المَعْصيةِ زَجْراً عنها، فإنَّ في تَرْكِهِ [التَّسْويةَ بين المُطيع والعاصي، وفيه][٣] أيضاً إذْنٌ للعُصاةِ في المَعْصيةِ[٤] وإغراءٌ لهم بها.

---

(١) في (ج): «متغير»، وفي (ب): «متغيراً»، وكلاهما تصحيف، وسقط من (أ) و(ل)، والتصويب من «المواقف».

(٢) اختصر المُصنِّف هنا شيئاً من «المواقف» ومن «شرحه»، وأسقَطَ من جملة ذلك الرَّدَّ عليهم، مع أنه يعتني بنَقْلِهِ في كلِّ أمرٍ من الأمور المذكورة، فأستَدرِكُه هنا، وهو قول الإيجيّ: «فيُقالُ لهم: الطاعةُ لا تُكافِئُ النِّعَمَ السابقة؛ لكثرتِها وعِظَمِها، وحَقارةِ أفعال العبد وقِلّتِها بالنِّسبة إليها، وما ذلك إلا كمَنْ يُقابِلُ نعمةَ المَلِك عليه بما لا يَحضُره بتحريك أُنمُلَتِه، فكيف يحكمُ العقلُ بإيجابه الثوابَ عليه».

(٣) ما بين حاصرتَيْن لم يرد في (أ) و(ب) و(ل)، ومحلُّه في (ج) ضمنَ سَقَطٍ أطوَلَ منه، كما سيأتي التنبيهُ عليه في التعليق التالي، واستدركتُه من «المواقف»، وليس هو باختصار من المُصنِّف، بل هو سَقَطٌ، لأنه سيأتي الجوابُ عن قضيّة التَّسْوية بعد سطرَيْن.

(٤) من قوله: «زجراً عنها» إلى هنا، سقط من (ج).

فيُقالُ لهم: العِقابُ حقُّه، والإسقاطُ فَضلٌ، فكيفَ يُدرَكُ امتِناعُه بالعَقْلِ؟) وتَرْكُ العِقابِ لا يَستَلزِمُ التَّسْويةَ، فإنَّ المُطيعَ مُثابٌ دونَ العاصي، (وحَديثُ الإذْنِ والإغراءِ معَ رُجْحانِ ظَنِّ العِقابِ بمُجرَّدِ تجويزِ المَرْجوحِ ضَعيفٌ جدّاً).

و(الرّابعُ) مِنَ الأمورِ الواجِبةِ عندَهم: (الأصلَحُ للعَبْدِ في الدُّنيا.

فيُقالُ) لهم: (الأصلَحُ للكافِرِ الفَقيرِ المُعذَّبِ في الدُّنيا والآخِرةِ أنْ لا يُخلَقَ)، معَ أنه مخلوقٌ، فلم يُراعَ في حَقِّهِ ما كانَ أصلَحَ له، فلا يكونُ الأصلَحُ واجِباً على الله تعالى»[1]، مِنَ الخلل[2]، حيثُ كانَ مَبْناهُ على عَدَمِ[3] الفَرْقِ بينَ مَراتِبِ الحُسنِ، وكذا بينَ مَراتِبِ القُبْحِ، بأنْ يكونَ كلُّ ما هو حَسَنٌ يجبُ أنْ يُفعَلَ، وكلُّ ما هو قَبيحٌ يجبُ أنْ يُترَكَ، وقد عرَفتَ أنهم لا[4] يقولونَ به.

وفي «المَطالِبِ العالية» للإمام: «قالَ أهلُ العِلم: نَفرِضُ امرأةً كانَ لها ثلاثةٌ مِنَ الأولادِ، أحدُهم ماتَ في كِبَرِه وكانَ مُؤمِناً تقيّاً نقيّاً، والثّاني ماتَ في كِبَرِه وكانَ كافِراً فاسِقاً، والثّالثُ ماتَ في صِغَرِه.

فسألوا[5]..

---

(١) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (٣/ ٢٨٣ ـ ٢٨٧)، أو (٨/ ١٩٦ ـ ١٩٧) بحاشيتَيه.

(٢) قوله: «من الخلل» مُتعلِّق بـ «ما» في قوله: «فقد وقفتَ على ما في «المواقف» و«شرحه» حيثُ قال...» السالف قبل سَبْع فقرات، أي: وقفتَ على الخلل الذي فيهما.

(٣) في (ج): «عموم»، وهو خطأ.

(٤) سقط من (أ): «لا»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٥) اشتهر أنّ السائل هو الإمام أبو الحسن الأشعريّ، على ما نقله كثيرٌ من المتأخرين من المُتكلِّمين وغيرهم، وممَّنْ نقلها من المُتكلِّمين: الإيجيُّ في «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيه، والتفتازانيُّ في «شرح العقائد النسفية» (ص: ١٣)، وممَّن نقلها من غيرهم: الذهبيُّ في «سير أعلام النبلاء» (١٤/ ١٨٤) و(١٥/ ٨٩)، وابنُ السبكيّ في «طبقات الشافعية الكبرى» (٣/ ٣٥٦)، =

أبا عليٍّ الجُبّائيَّ[1] رئيسَ المُعتزِلةِ عن حالِهم، فقالَ: أمّا الزّاهِدُ ففي أعالي الجنّةِ، وأمّا الكافرُ ففي دَرَكاتِ النّارِ، وأمّا الصَّغيرُ فمِنْ أهلِ السّلامة.

فقالَ السّائلُ: إنْ أرادَ ذلكَ الصَّبيُّ أنْ يَذهَبَ إلى دَرَجاتِ الجنّةِ في المَوضِعِ الذي هو مَوضِعُ أخيهِ المُؤمِنِ الزّاهِدِ، هل يُمكَّنُ منه؟

فقالَ الجُبّائيُّ: لا، لأنه يُقالُ: إنّ أخاكَ إنّما وَصَلَ إلى تلكَ الدَّرَجاتِ بسَبَبِ زُهْدِهِ وعَمَلِه، ولم يَحصُلْ لكَ ذلكَ، فكيفَ تَصِلُ إليه؟

فقالَ السّائلُ: لو قالَ ذلكَ الصَّبيُّ: إلهي، ليسَ الذَّنبُ منّي، لأنّكَ أمَتَّني قبلَ البُلوغ، بل كانَ الواجِبُ عليكَ أنْ تُمهِلَني حتّى إذا بَلَغتُ أتيتُ بالطاعةِ الكثيرة، مِثلَ ما أتى به الأخُ الزّاهد.

فقالَ الجُبّائيُّ: إنّ اللهَ تعالى يقولُ له: كنتُ أعلَمُ أنّكَ لو بَلَغتَ لَكَفَرتَ ولَصِرتَ مُستَحِقّاً للنّار، فراعَيتُ مَصلَحتَكَ وأمَتُّكَ قبلَ البُلوغ، حتّى لا تكونَ مِن أهلِ النّار.

فقالَ السّائلُ: فلو أنّ الأخَ الكافِرَ يقولُ: يا إلهي، كما عَلِمتَ مِن حالِ ذلكَ الأخِ الصَّغيرِ أنه لو بَلَغَ لَكَفَرَ ولاستَحَقَّ العِقاب، فكذلكَ عَلِمْتَ مِن حالي أنّ الأمرَ كذلكَ، فلِمَ راعَيْتَ مَصلَحتَه، وما راعَيْتَ مَصلَحَتي؟

فلمّا ذكَرَ السّائلُ هذا السُّؤالَ انقَطَعَ الجُبّائيُّ، وعَجَزَ عنِ الجواب.

= وقالا: إنها مناظرة شهيرة، والصَّفَديّ في «الوافي بالوفيات» (٢٠/ ١٣٨).

وسيأتي بعد صفحات عَزْوُ المُصنِّف هذه المناظرة مع أبي عليّ الجبّائيّ إلى الإمام الأشعريّ.

(١) محمَّد بن عبد الوهاب البصري (٢٣٥ ـ ٣٠٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان معنى الجعل».

ثمَّ إنَّ أبا الحُسَينِ البَصْريَّ(١) بعدَ أدوارٍ(٢)، أورَدَ هذه المُناظَرةَ في كتابِ «الغُرَر»(٣)، وقال: نحنُ لا نُجيبُ(٤) في هذه المسألةِ بهذه الأجوبةِ، ولأصحابِنا في الجوابِ عن ذلكَ طريقانِ:

أمّا مَنْ لم يُوجِب الأصلَحَ في الدُّنيا(٥)، فإنّه يقولُ: إنّ اللهَ تعالى يقولُ للمُؤمِنِ والكافرِ: كلَّفتُكما، والمَقْصودُ مِن ذلكَ التكليفِ التَّعْريضُ للمَنافِعِ العَظيمةِ، فهذا الزّاهِدُ أحسَنَ الاختيارَ ففازَ بالنَّجاة(٦)، وهذا الكافرُ أساءَ الاختيارَ فوقعَ في العذاب.

---

(١) محمد بن علي بن الطيِّب (ت ٤٣٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار».

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المطالب العالية»: «بعد خمسة أدوار».

(٣) في المطبوع من «المطالب العالية»: «القدر»، وهو تصحيف، فالكتاب المذكور هو: «غُرَر الأدلة»، ذكره الذهبيُّ في ترجمة أبي الحسين البصري من «تاريخ الإسلام» (٢٩/ ٤٤٠)، وقال: إنه في مجلَّد، وذكره حاجّي خليفة في حرف الغين من «كشف الظنون» (٢/ ١٢٠٠).

(٤) في (أ) و(ج): «نحن لأنه جنى»، وفي (ب): «نحن جبنى»، وكلاهما تصحيف.

(٥) وهم البَصْريُّون من المعتزلة، فإنهم يرون أنّ ابتداء خَلْقِ الخلق وتهيئةَ أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات تفضُّلٌ من الله تعالى، كما في «أبكار الأفكار» للآمدي (٢/ ١٥٢).
والقائلون بوجوب الأصلح منهم اختلفوا بعد ذلك أيضاً، فذهب البصريُّون إلى وجوب الأصلح في الدِّين فقط، والأصلح عندهم: هو الأنفع، وذهب البغداديُّون والكعبيُّ إلى وجوب رعاية الأصلح في الدِّين والدنيا، والأصلح عندهم: هو الأوفقُ في الحكمةٌ وتدبير نظام العالم، فيجب خَلْقُ الكافر الفقير المُعذَّب في الدارَيْن؛ لكونه مشتملاً على حِكَم عظيمة، وإن لم يكن أصلَحَ في حقِّ هذا الكافر. انظر: «الفائق في أصول الدين» للملاحميّ (ص: ٣٤٤)، و«محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين» للإمام الرازي (ص: ٢٠٤)، و«أبكار الأفكار» للآمدي (٢/ ١٥٢)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/ ٣٣٠)، و«النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاري (ص: ٤٣٦).

(٦) في (ب): «بالجنّات»، والمُثْبَت من (أ) و(ج) و(ل)، وهو الموافق لِـمَا في «المطالب العالية».

فإذا قالَ الطِّفلُ: فهَلّا كلَّفْتَني؟ فيقولُ اللهُ تعالى: هذا التكليفُ تَفْضيلٌ، وليسَ يجبُ إذا تَفضَّلْتُ على أحَدٍ أنْ أتفضَّلَ على كلِّ أحد، لأنّ للمُتفضِّلِ أنْ يَتفَضَّلَ وله أنْ[1] لا يَتفضَّلَ. فإلزامُكَ أيُّها الصَّبيُّ أن أتفضَّلَ عليكَ[2] غيرُ لازم.

وليسَ للكافرِ أنْ يقولَ: هلّا اختَرَمْتَني؟ لأنّا لم نَقُلْ: إنّه يجبُ عليه اختِرامُ الصّبيِّ لأجلِ أنه عَلِمَ أنه يَكفُر، فيَلزَمَ منه اختِرامُ[3] كلِّ مَنْ يَكفُر، لأنه ليسَ يَلزَمُه التفضُّلُ، ولا يجبُ إذا لم يَتفضَّلْ على الطِّفْلِ بالتكليفِ أنْ لا يَتفضَّلَ على غيرِه؛ لِـمَا ذكَرْنا أنّ تَرْكَ التَّفضُّلِ في حقِّ واحدٍ لا يُوجِبُ تَرْكَه في حقِّ غيرِه.

فظهَرَ أنّ معَ هذا الجَوابِ لا تَلزَمُ تلكَ الحُجّة.

وأمّا مَنْ قالَ بوُجوبِ الأصلَح في الآخِرة[4]، فإنّه يقولُ: إنّما كلَّفَ اللهُ تعالى المُؤمِنَ لأنه عَلِمَ أنه يُؤمِنُ ويَصِلُ إلى الثّوابِ، وليسَ في بُلوغِهِ وتكليفِهِ مَفسَدةٌ لأحدٍ منَ المُكلَّفين، وأمّا الطِّفلُ فإنّه لو بَلَغَ وكَلَّفَه لكانَ ذلكَ مَفسَدةً في حقِّ بعضِ المُكلَّفين، فظهَرَ الفَرْقُ.

---

(١) في (أ) و(ج) و(ل): «أن يتفضل له وأن»، وأصلحتُها من «المطالب العالية»، أما (ب) ففيها: «أن يتفضل له على غيره يتفضل فإلزامك...»، ولا تستقيم البتّة.

(٢) زاد هنا في (أ) و(ب): «وهو»، وهو خطأ.

(٣) في جميع النُّسخ: «احترام» بالحاء المهملة، وكذا ورد فيها في لفظتَي «اخترمتني» و«اخترام» الواردتَين في السطر السابق، والتصويب من «المطالب العالية». والاخترام: الإماتة والقَطْعُ والاستئصال.

(٤) قوله: «في الآخرة» كذا ورد في جميع النُّسخ، وليس في «المطالب العالية»، وإسقاطُه هو الصحيح، فالخلافُ بين المعتزلة في وجوب الأصلح هل هو في الدين فقط أم في الدين والدنيا؟ كما سبق، وقد سبق في الفرع الأول: «أما من لم يُوجِب الأصلح في الدنيا»، أي: أوجبه في الدين فقط، فينبغي أن يكون هذا الفرع: «وأما مَنْ أوجَبَ الأصلح في الدنيا»، أي: مع إيجابه في الدين أيضاً.

وهذا تمامُ ما أورَدَه أبو الحسينِ البَصْريُّ في كتابِ الغُرَر(١)»(٢). إلى هُنا كلامُه.

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ أنَّ ما نُقِلَ عَنِ الأشعريِّ في إلزام أبي عليٍّ الجُبّائيِّ وإسكاتِهِ ليسَ مما يُنْحي(٣) بالقَلْع(٤) على قاعِدتِهم القائلةِ بوجوبِ الأصلَحِ على الله تعالى، كما زعَمَه صاحِبُ «المَواقِف».

ثـمَّ إنّـه لـم يُصِـبْ فـي تَقْريـرِ جَـوابِ الجُبّائـيِّ، حيـثُ قـالَ: «[لا] يُثـابُ بالجنّـة»(٥)، ثـمَّ قـالَ: «فأصلُـحَ فأدخُلَ الجنّـة»، لأنّ مَبْناهُ علـى أنْ لا يَدخُـلَ الجنّةَ مَـنْ لا ثـوابَ له، ولا صِحّـةَ(٦) له عندَهـم، لأنهم لا يقولـونَ بمَنزِلٍ آخرَ غيـرِ الجنّةِ

---

(١) في المطبوع من «المطالب العالية»: «القدر»، وتقدَّم الكلامُ عليه قريباً.

(٢) «المطالب العالية» (٣/ ٣٢٦ـ٣٢٧). وقال الإمام الرازيّ بإثره: «هذا الجوابان ضعيفان جدّاً».
ويه يُعلَمُ أنّ كلامَ المُصنِّف الآتي في تعقُّب صاحب «المواقف» غيرُ مُسلَّم له، وللمناقشة فيه مجال.

(٣) في (ج): «ينجلي»، وفي (ب): «ينجي»، وكلاهما تصحيف.
وينحي: «أي: يُقبِل، يُقال: أنحى عليه بالسَّوْط، أي: أقبل به عليه. والمعنى: أنها تَقلَعُه بإقبال وتوجُّه تامّ، فهو أبلغُ من القلع»، كما في «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٨/ ١٩٧).

(٤) في جميع النُّسَخ: «بالقلم»، وهو تصحيف، والمُثْبَتُ من «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيْه. والقَلْع: نَزْعُ الشيء من أصلِه، كما في «القاموس» (قلع)، فالمرادُ هنا: إبطالُه ونقضُه من أصله، والإيجيُّ يُعبِّرُ بمثل هذا الأسلوب في «المواقف»، فقد قال في موضع آخر منه (٢/ ٤٥١): «والذي ينحي بالـهَدْم...».

(٥) في جميع النُّسَخ: «يثاب بالجنة» دون «لا»، وتتمّة الكلام تقتضي أن يكون «لا يُثاب بالجنة»، فالكلام عن الصَّبيِّ الثالث، ولفظُ الإيجي فيه في «المواقف» (٣/ ٢٨٤) أو (٨/ ١٩٧) بحاشيتَيْه: «يُثابُ الأوّلُ بالجنة، ويُعاقَبُ الثاني بالنّار، والثالثُ لا يُثابُ ولا يُعاقَب. قال: فإنْ قال الثالث: يا ربّ، لو عمَّرتَني فأصلُحَ فأدخُلَ الجنّةَ...».

(٦) في (أ) و(ب): «ولا حجّة».

والنّـارِ، وإنْ قالوا بالواسِـطةِ بيـنَ الإيمانِ والكُفْـرِ، وقُدِرَ به[1] دَرْكُ ذلـكَ الخلَلِ في تَقْريـرِ الإمـام، كما لا يَخفـى علـى المُتأمِّل[2].

***

(١) في (أ) و(ج): «وقدرته»، وكذا رُسِمَت في (ل)، لكنْ من غير نَقْطٍ، وفي (ب): «وقد وتر».

وقوله: «وقُدِرَ به» الضمير فيه يعودُ إلى ما ذكره من أنهم لا يقولون بمنزل آخر غير الجنة والنار، وإن قالوا بالواسطة بين الإيمان والكفر. والمعنى: وأمكن بمعرفة قولهم المذكور دركُ ذلك الخلل الوارد في كلام الإيجيّ، ودَرْكُه كان في تقرير الإمام الرازيّ، والله أعلم.

(٢) زاد في (ب): «في هذا المقام، والحمدُ لله على الإتمام».

وكتب الناسخ في (ل): «كتبه المُعتَصِمُ بحَبْل مودّةِ أئمّة الهدى ومَنْ والاهم، المُنقَطِعُ المُتبرِّئُ عمَّن ظلمَهم وعاداهم، الفقيرُ المُتوكِّلُ على [في ج: إلى] ربِّه الحبيب الودود، أحمَدُ بنُ سليمانَ عفا عنهما الرَّبُّ المعبود، بمُحمَّدٍ وآلِ بيتِهِ الطيِّبين الطاهرين، آمين يا مُعين».

وهذا اسم الناسخ، وإن وافق المُصنِّف في اسمه واسم أبيه، وهو من اللطائف.

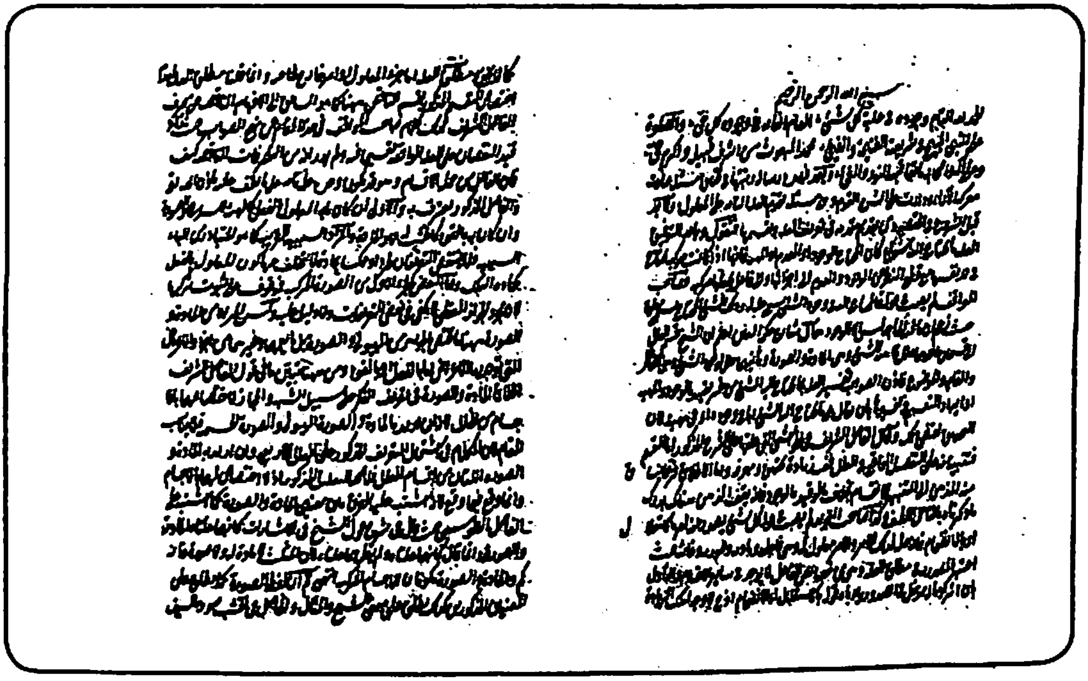
رسالة في تحقيق تقدم العلة التامة على المعلول

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

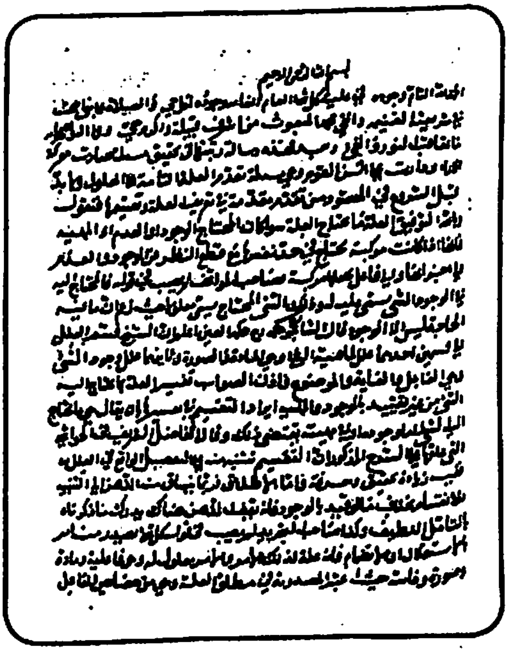
تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

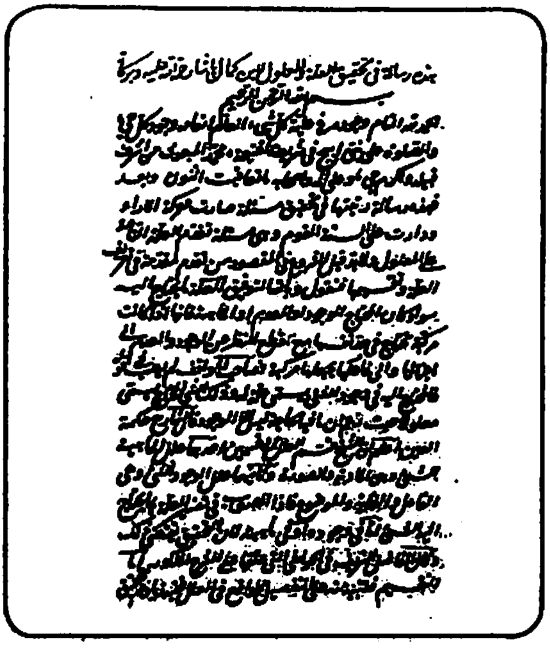
دار اللباب



مكتبة أسعد أفندي (أ)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة أسعد أفندي (س)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الغنيِّ بذاتِه، الجليلِ بأسمائه وصفاتِه، الجميلِ بكمالاتِه، حمداً يستجلبُ مَرْضاتِه، ويَستنزِلُ رَحَماتِه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَنْ أتمَّ اللهُ به رسالاتِه، سيِّدنا محمَّدٍ مُصْطفاه من مخلوقاتِه، وعلى آلِهِ وصَحْبه وأزواجِهِ وبناتِه، وعن تابعيهم بإحسانٍ إلى يوم يُحاسَبُ فيه العبدُ على ما قدَّم في حياتِه.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ فريدة، هي في بابها مفيدة، صنَّفها العلّامة المُحقِّقُ في العلوم العقليّة، الدَّرّاكة المُدقِّق في البحوث الجدليّة، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة تقدُّم العِلّةِ التامّةِ على المعلول.

وهي مسألةٌ كان لها حظٌّ واسعٌ من البحث والنقاش في عصر المُصنِّف، حتّى وصَفَها في طليعة هذه الرسالة بأنها «صارت مَعْرَكةَ الآراء، ودارَتْ على ألسُنِ القَوْم».

وقد قدَّم المُصنِّف لرسالته بمُقدِّمة في تعريف العِلّةِ وتقسيمها، وعلى الرَّغم من أنها طالت حتى شَغَلَت ما يزيدُ على شطر الرسالة، إلّا أنّ تقديمَها كان ضروريّاً، ففَهْمُ الرسالة مبنيٌّ عليها، وقد تعرَّض فيها لتعريف العلة، وتقسيمها، والإشكالات الواردة على التقسيم الذي ذكره مع الجواب عنها.

ولـمّا فرغ من المُقدِّمة شرع في أصل المطلوب، فحرَّر محلَّ البحث أولاً، ثم قرَّر الإشكال في تقدُّم العلّة التامّة على المعلول، ووَجْهَ حلِّه.

ولا يخلو مطلبٌ من المطالب المذكورة، سواء كان في مُقدِّمة الرسالة أو فيما بعدها، من تحريرات مفيدة، ومناقشات دقيقة، جالَ فيها المُصنِّفُ بين كبار مُتأخِّري المُتكلِّمين إلى عصره، ومنهم السَّيِّد الشريف الجرجانيّ والعلاء القوشيّ وابن الخطيب وخواجَهْ زادَهْ والجلال الدَّوّانيّ والصَّدْر الشيرازيّ وغيرهم.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسْبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها شبيهةٌ بعباراته في رسائله الأخرى[1]، وآراؤه واختياراتُه التي أجملها فيها موافقةٌ لِمَا فصَّلَه في مواضع من رسائله الأخرى، كـ«رسالته في تحقيق الوجود الذهنيّ» و«رسالته في بيان قوله عليه السلام: الفقر فخري» و«رسالته في تحقيق أن الله تعالى قادر مختار»، على ما وثَّقْتُه في الحواشي.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، **الأولى**: نسخة مكتبة أسعد أفندي ذات الرقم (٣٦٣٤)، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، **والثانية**: نسخة مكتبة أسعد أفندي ذات الرقم (١٦٩٤)، ورمزتُ إليها بالحرف (س)، **والثالثة**: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

ونظراً إلى طول الرسالة، أضفتُ إليها عناوين فرعية، وأثبتُّها بين حاصرتَيْن.

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النُّسْختان (أ) و(ع)، وجاء في (س) بلفظ: «هذه رسالةٌ في تحقيق العِلَةِ والمَعْلول، لابن كمال باشا، رحمة الله عليه وبركاته»، وهو

---

(١) ومنها قوله: «وما قيل... وَهْم، لا ينبغي أن يذهب إليه فَهْم»، وقوله في وصَفْ العلامة الدَّوّانيّ: «ومن المُتصلِّفين مَنْ قال...»، واستشهادهُ بمثل: «ليس قرية وراء عبّادان»، وغير ذلك كثير.

غيرُ مُطابِق لمضمون الرسالة تماماً، ومقارنتُه بقول المُصنِّف في بدايتها: «فهذه رسالةٌ رتَّبتُها في تحقيقِ مَسْألةٍ...، وهي مسألةُ تَقَدُّم العِلّةِ التامّةِ على المَعْلول» يقتضي التَّصرُّف فيه بإضافة لفظة «تقدُّم» إليه، وتقييد «العلّة» فيه بـ «التامّة»، فيصير: «رسالة في تحقيق تقدُّم العلة التامّة على المعلول»، وهو ما أثبتُّه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والختام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله التامِّ وجودُه في عِلِّيَةِ كلِّ شَيْءٍ، العامِّ إنعامُه وجُودُه كلَّ حَيٍّ، والصَّلاةُ على نبيٍّ أُبيحَ في شريعتِهِ الغَنيمةُ والفَيْءُ[1]، مُحمَّدٍ المبعوثِ مِن أشرفِ قَبيلةٍ وأكرَمِ حَيٍّ، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ ما تَعاقَبَ النُّورُ والفَيْءُ[2].

وبعدُ:

فهذه رِسالةٌ رتَّبتُها في تحقيقِ مَسألةٍ صارَتْ مَعْركةَ الآراء، ودارَتْ على أَلسُنِ القَوْم، وهيَ مسألةُ تَقَدُّم العِلّةِ التامّةِ على المَعْلول، ولا بُدَّ قبلَ الشُّروع في المَقْصودِ مِن تَقْديمِ مُقدِّمةٍ في تَعْريفِ العِلّةِ وتَقْسيمِها، فنقولُ وبالله التَّوْفيق:

[مقدِّمة في تَعْريفِ العِلّةِ وتَقْسيمِها]

[تعريفُ العِلّة]

العِلّةُ: ما يُحتاجُ إليه، سَواءٌ كانَ المُحتاجُ الوجودَ أو العَدَمَ أو الماهيّةَ.

---

(١) الفيء: الغنيمةُ والخراج، وقيّدها بعضُهم بالتي لا تلحقُها مشقّة، فتكون باردةً كالظِّلّ، ولذا تكرَّر استعمالُه فيما حصل للمسلمين من أموال الكفّار من غير حَرْبٍ ولا جهاد. انظر: «تاج العروس» للزَّبيديّ (١/ ٣٥٥) (فيأ).

(٢) الفيء: ما بعد الزوال من الظِّلّ، فالظِّلّ يكون غدوةً وعشيّةً، والفيءُ لا يكون إلا بعد الزوال، فلا يُقال لِمَا قبل الزوال: فيء، وإنما سُمّيَ بعد الزوال فيئاً، لأنه ظِلٌّ فاءَ ـ أي: رجع ـ من جانبِ المغرب إلى جانب المشرق. انظر: «الصحاح» للجوهريّ (١/ ٦٣) (فيأ)، و«المصباح المنير» للفيُّوميّ (ظلل).

فإنها[١] إذا كانت مُركَّبةً تحتاجُ في حَدِّ نفسِها ـ مع قطعِ النَّظَرِ عنِ الوجودِ والعَدَم ـ إلى أجزائها وإلى فاعِلٍ يَجعلُها مُركَّبةً، فصاحِبُ «المَواقِفِ»[٢] لم يُصِبْ في قولِهِ: «(فالمُحتاجُ إليه في وجودِ الشيءِ[٣] يُسمّى عِلّةً) لـه، (و) ذلك الشيءُ (المُحتاجُ) يُسمّى (مَعْلولاً)»[٤]، حيثُ زعَمَ أنَ ما فيه الحاجةُ ليسَ إلا الوجودَ.

قالَ شارحُ «حِكمةِ العَيْنِ»[٥]: «اعلَمْ أنّ الشَّيخَ[٦] قسَّمَ[٧] العِلَلَ إلى قِسمَينِ: أحدُهما: عِلَلٌ لماهيّةِ الشيءِ، وهيَ المادّةُ والصُّورةُ. وثانيهما: عِلَلٌ لوجودِ الشيءِ، وهيَ الفاعِلُ والغايةُ والمَوْضوع.

---

(١) أي: فإنّ الماهيّة.

(٢) الإمام عَضُدُ الدِّين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٣) قوله: «في وجود الشيء» هو من المتن على ما يُفهَمُ من كلام المُصنِّف رحمه الله تعالى، بل قوله بإثره: «حيثُ زعم أنّ ما فيه الحاجة ليس إلا الوجود» صريحٌ في ذلك، ولكنَّه بحسب المطبوع من «المواقف» و«شرحه» من الشرح، حيثُ أُثبِتَت العبارةُ فيهما على ما صورتُه: «(فالمحتاج إليه) في وجود الشيء (يُسمّى عِلّةً)»، فليُحرَّر.

(٤) «المواقف» للإيجي (١/ ٤٢٢)، أو (٤/ ١٠٠) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسن جلبي. وما بين هلالَيْن هو كلامُه، وسائرُه من «شرحه» للشريف الجرجانيّ.

(٥) يعني: العلامة شمس الدِّين محمَّد بن مُبارك شاه، الشهير بميرك البخاريّ (ت ٧٤٠)، و«حكمة العين» متنٌ مختصر في الفلسفة للعلامة نجم الدين الكاتبيّ (٦٠٠ ـ ٦٧٥).

(٦) يعني: ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨).

(٧) بتخفيف السِّين أو بتشديدها، وآثرتُ التشديد لأنّ مصدره «تقسيم»، وسيتكرَّر استعمالُه في هذه الرسالة كثيراً.

فإذن، الصَّوابُ تَفْسيرُ العِلّةِ بما يَحتاجُ إليه الشيءُ، مِن غيرِ تَقْييدٍ بالوجودِ[١] والماهيّة، أو إيرادُ التَّقْسيم في تَفْسيرِها بأنْ يُقالَ: هيَ ما يَحتاجُ إليه الشيءُ[٢]؛ إمّا في وجودِهِ أو في ماهيّتِهِ، لأنّ التَّحْقيقَ يَقتَضي ذلك»[٣].

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ[٤] في «الحواشي» التي عَلّقَها على الشَّرْحِ المَذْكورِ: «أمّا التَّقْسيمُ فتَنْبيهٌ منه على التَّفْصيلِ الواقِعِ في العِلَلِ، ففيه زيادةُ تحقيقٍ ومَعْرفة، وأمّا الإطلاقُ فرُبَّما يَنْساقُ منه الذِّهْنُ إلى التَّنْبيهِ للانقِسام، بخِلافِ ما لو قُيِّدَ بالوجودِ، فإنّه يَقِفُ الذِّهْنُ هناك. يُدرَكُ ما ذكَرْناهُ بالتأمُّلِ اللَّطيف»[٥].

وكذا صاحِبُ «التَّجْريدِ»[٦] لم يُصِبْ في قولِهِ: «كلُّ شيءٍ يَصدُرُ عنه أمرٌ بالاستِقلالِ أو بالانضِمامِ فإنّه عِلّةٌ لذلكَ الأمرِ، والأمرُ مَعْلولٌ له، وهيَ فاعِليّةٌ ومادّيّةٌ وصُوريّةٌ وغائيّة»[٧]، حيثُ اعتبَرَ المَصْدَريّة[٨] في مُطلَقِ العِلّة، وهيَ مِن خصائصِ الفاعِلِ، لا تُوجَدُ في سائرِ الأقسام[٩].

---

(١) قاله العلامة ميرك البخاريّ تعقيباً على قول الكاتبيّ في «حكمة العين»: «كلّ ما يحتاج إليه الشيء في وجوده يُسمّى عِلّة».

(٢) من قوله: «من غير تقييد بالوجود» إلى هنا، سقط من (س).

(٣) «شرح حكمة العين» للعلامة ميرك البخاري (ص: ٩٥).

(٤) الجرجاني (٧٤٠-٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان أنّ القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٥) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٩٥).

(٦) النَّصير الطوسيّ (٥٩٧ - ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

(٧) «تجريد العقائد» للطوسي (١/ ٤٧٤) بشرح الأصفهاني، أو (ص: ١٢٥) بشرح القوشي.

(٨) أي: كونُه مَصدَراً لغيره، فالغيرُ الذي يَصدُرُ عنه هو المعلول، والمَصدَرُ هو العِلّة.

(٩) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فإنّ المصدرَ الحقيقيَّ - أي الفاعل - يَتنوَّعُ إلى =

والتأويلُ بأنّ المُرادَ ما له مَدْخَلٌ في الصُّدورِ: يأباهُ قولُه: «بالاستِقلالِ أو الانضِمام»؛ إذْ حينَئذٍ لا وَجْهَ لتلكَ الزِّيادةِ كما لا يخفى.

[تَقْسيمُ العِلّة]

ومُطلَقُ العِلّةِ: إمّا جُزءُ المَعْلولُ أو أمرٌ خارجٌ عنه.

وإنّما قُلْنا: «مُطلَقُ العِلّةِ» لِعَدَم اختِصاصِ التَّقْسيمِ المَذْكورِ بقِسْم النّاقِصِ هاهنا، كما هوَ السّابِقُ إلى الأفهامِ النّاقِصةِ، حتّى صَرَفَ الفاضِلُ الشَّريفُ لذلكَ كلامَ صاحِبِ «المَواقِفِ» في هذا المَقامِ عن نَـهْجِ الصّوابِ، حيثُ زادَ قَيْدَ النُّقْصانِ على العِلّةِ الواقِعةِ مُقسَّماً فيه(١)، ولم يَدْرِ أنه مِنَ التَّصرُّفاتِ الناقِصة، كيفَ فإنّ الفاعِلَ(٢) مِن جُمْلةِ الأقسام، وهوَ قد يكونُ وحدَه عِلّةً تامّةً؟ على ما تَقِفُ عليه بإذنِ الله تعالى، والفاضِلُ المَذْكورُ مُعتَرِفٌ به.

والأُولى(٣): إنْ كانَ ما(٤) به المَعْلولُ بالفِعْلِ كالهيئةِ للسَّـريرِ فهو الصُّورةُ، وإنْ كانَ [ما] به بالقُوّةِ كالخشبِ له فهو المادّة.

= المُستَقِلّ وغيرِ المُستَقِلّ، وأما غيرُه فلا يَتَنوَّعُ إليهما في عُرْفِهم واعتباراتِهم. منه».

(١) حيثُ قال الإيجيُّ في «المواقف»: «والعِلّةُ إما جزءُ الشيء أو خارجٌ عنه... إلخ»، فقال السَّيِّدُ الشريفُ في «شرحه» (١/ ٤٢٢) أو (٤/ ١٠٠) بحاشيتَيْه: «(والعِلّةُ) إما تامّة كما سيأتي أو ناقصة، والناقصةُ (إمّا جزءُ الشيء) الذي هو المعلول (أو) أمرٌ (خارجٌ عنه)».

(٢) في (ع): «كيف والفاعل».

(٣) أي: ما يكونُ جزءَ المعلول.

(٤) سقط من (س) و(ع): «ما»، وعلى الرغم من أن جميع النُّسخ اتفقت على عدم ذِكرِها في القرينة الآتية: «وإن كان ما به القوة»، واستدركتُها فيها بين حاصرتين، إلا أن المُصنِّف أثبتها في قوله بعد صفحتين: «والثانية إما ما به الشيء...، وإما ما لأجله الشيء».

والمُرادُ السَّبَبِيَّةُ القَريبةُ كما هوَ المُتبادِرُ مِنَ الباءِ السَّبَبِيَّةِ، فلا يَنتَقِضُ التَّعْريفانِ طَرْداً وعَكْساً بمادّةٍ لا يَتخلَّفُ عنها كونُ المَعْلولِ بالفِعْلِ، كمادّةِ الفَلَكِ[1].

وأمّا النَّقْضُ بالجُزْءِ الأوّلِ مِنَ الصُّورةِ المُركَّبةِ فمَوْقوفٌ على ثُبوتِ تَركُّبِها، لأنّ مُجرَّدَ الجوازِ العَقْليِّ لا يَكْفي في نَقْضِ التَّعْريفاتِ، ولا دليلَ عليه.

«وليسَ المُرادُ مِنَ المادّةِ والصُّورةِ هاهُنا ما يَختَصُّ بالجواهرِ مِنَ الـهَيُولى والصُّورةِ، بل ما يَعمُّهما وغيرَهما مِن أجزاءِ الأعراضِ التي تُوجَدُ بها الأعراضُ؛ إمّا بالفِعْلِ أو بالقُوّة»[2].

ومِن هاهُنا تَبيَّنَ ما في قولِ الفاضِلِ الشَّريفِ: «إطلاقُ المادّةِ والصُّورةِ في تَعْريفِ الفِكْرِ على سَبيلِ التَّشبيهِ والمَجازِ؛ لاختِصاصِهما بالأجسام»[3] مِنَ الخلَلِ، لأنه إنْ أُريدَ بالمادّةِ والصُّورةِ: الـهَيُولى والصُّورةُ الجِسْميّةُ، فلا يُناسِبُ المقامَ، لأنّ الكلامَ في اشتِمالِ التَّعْريفِ المَذْكورِ على العِلَلِ الأربعةِ، وإنْ أُريدَ بهما: المادّةُ والصُّورةُ اللَّتانِ مِن أقسامِ العِلَلِ، فلا صِحّةَ للتَّعْليلِ المَذْكورِ؛ إذْ لا اختِصاصَ لهما بالأجسام.

وإنّما وقَعَ فيما وقَعَ لأنه اشتَبهَ عليه الفَرْقُ بينَ مَعْنَيي المادّةِ والصُّورةِ، كما اشتَبهَ على الفاضِلِ الطوسيِّ[4] حيثُ قالَ ـ في شَرْحِ قولِ الشَّيْخ في «الإشارات»:

---

(١) انظر: «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠١).

(٢) هذه الفقرة مستفادة من «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٢ ـ ٤٢٣)، أو (٤/ ١٠٢) بحاشيتيه.

(٣) نقله العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠٢)، وعزاه إلى «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح المطالع» ـ ولم أقف عليه فيها فليُنظَر ـ وقال: إنه «محلُّ تأمُّل».

(٤) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «مسألة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

«كأنهما عِلّتاهُ الماديّةُ والصُّوريّة»[١] ـ: «وإنّما قالَ: «كأنهما عِلّتاهُ»، ولم يَقُلْ: هما عِلّتاهُ، لأنّ المُثلَّثَ لا مادّةَ له ولا صُورة، فإنّه كَمٌّ[٢]، والمادّةُ والصُّورةُ تكونانِ للأجسام المُركَّبة»[٣]. انتهى.

ثمَّ إنّ لَفظَ الصُّورةِ كما يُطلَقُ على المَعنيَينِ المَذْكورَيْنِ، كذلكَ يُطلَقُ على مَعْنى الشَّبَح والمِثالِ، والحاصِلُ في الخشبِ صُورةُ السَّيْفِ بهذا المَعنى، لا بأحَدِ المَعْنيَينِ الأوّلَينِ، فاندفَعَ ما قيلَ: «صورةُ السَّيْفِ قد تَحصُلُ في الخشبِ، معَ أنّ السَّيْفَ ليسَ حاصِلاً بالفِعْل»، وأُجيبَ[٤] بأنّ «صورةَ السَّيْفيّةِ المُعيَّنةَ إذا حَصَلَت بشَخْصِها حَصَلَ السَّيْفُ بالفِعْلِ قَطْعاً، وليسَتِ الحاصِلةُ في الخشبِ عَيْنَ تلكَ الصُّورةِ، بل فَرْدٌ آخَرُ مِن نَوْعِها»[٥].

---

(١) «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا (٢/ ٣٤١) بشرح الرازيّ أو (٣/ ١٨) بشرح الطوسيّ.
وكلامُه بتمامِه ـ فإنّ فيه فائدةً في فَهم كلام ما سيأتي عقيبَه عن الطوسيّ ـ: «الشيءُ قد يكونُ معلولاً باعتبار ماهيّته وحقيقته...، وإليك أن تعتبر ذلك مثلاً بالمُثلّث، فإنّ حقيقتَه مُتعلّقةٌ بالسَّطح والخطِّ الذي هو ضِلعُه، ويُقوّمانِه من حيث هو مُثلّثٌ، وله حقيقةُ المُثلّثيّة، كأنهما عِلّتاه الماديّة والصُّوريّة».

(٢) انظر في بيان ذلك: «شرح المواقف» (٢/ ١٨٠)، أو (٦/ ١٥١) بحاشيتَيه.

(٣) «شرح الإشارات والتنبيهات» للنصير الطوسي (٣/ ٢٠).

(٤) أي: واندفع ما أُجيبَ... إلخ.

(٥) انظر: «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٢)، أو (٤/ ١٠١) بحاشيتَيه.
ونقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢٥)، وتعقَّبه بقوله: «هكذا قيل، وأقول: فيه نَظَر، لأنه لـمّا تحقّق هاهنا فَرْدٌ من نوع صورةِ السَّيفِ وَجبَ أن يَتَحقَّقَ فَرْدٌ من نوعِ السَّيف، ولـمّا لم يَتحقَّقْ فَرْدُ السَّيفِ بالفِعْل عَلِمْنا أنّ صورةَ السَّيفِ لم تَتَحقَّقْ هنا، فالصَّوابُ في الجواب أن يُقال: لا نُسلِّمُ أنّ صورةَ السَّيفِ تحصلُ في الخشب».

وهاتانِ ـ أي: المادّةُ والصُّورةُ ـ عِلّتانِ للماهيّةِ داخِلتانِ في قِوامِها، كما أنهما[١] عِلّتانِ للوجودِ أيضاً لِتَوقُّفِهِ عليهما، فيَختَصّانِ باسمِ عِلّةِ الماهيّة تمييزاً لها عن الباقيتَينِ المُشاركتَينِ إيّاهُما في عِلِّيّةِ الوجودِ دونَ الماهيّة. كذا قالوا[٢].

وفيه نَظَرٌ، لأنّ وجودَ المَعْلول المُركَّبِ كما يَتَوقَّفُ على الفاعِلِ والغايةِ، كذلكَ ماهيّتُه تَتَوقَّفُ عليهما؛ لِـمَا تَقرَّرَ في بَحْثِ مَجْعوليّةِ الماهيّةِ مِن أنّ الماهيّةَ المُركَّبةَ في حَدِّ ذاتِها معَ قَطْعِ النَّظَرِ عن وجودِها مُحتاجةٌ إلى ضَمِّ بعضِ أجزائِها إلى بعضٍ، وذلكَ الضَّمُّ أثـرُ الفاعِلِ[٣]، وبواسِطتِهِ إلى الغاية[٤].

وتَخْصيصُ الماهيّةِ بالبَسيطةِ لا يَتَحمَّلُه المَقامُ، لأنّ الكلامَ في ماهيّةِ المَعْلولِ المُشتَمِلِ على المادّةِ والصُّورةِ، فلا وَجْهَ للفَرْقِ المَذْكور.

والثانيةُ ـ أعني: ما يكونُ خارِجاً عنِ المَعْلول ـ: إمّا ما به الشيءُ كالنَّجّارِ للسَّريرِ، وهوَ الفاعِلُ، وإمّا ما لأجلِهِ الشيءُ كالجلوسِ عليه له[٥]، وهوَ الغايةُ، أي: العِلّةُ الغائيّة.

وإيّاكَ أنْ تَتوهَّمَ أنّ الفاعِلَ قد يكونُ داخِلاً في المَعْلول، كما إذا كانَ المَعْلولُ مُركَّباً مِنَ الواجِبِ والمُمكِنِ، لأنّ الفاعِلَ في تلكَ الصُّورةِ إنّما يكونُ فاعِلاً للجُزْءِ الآخِرِ، فتَدبَّـرْ[٦].

---

(١) في (ع): «كأنهما» بدلًا من «كما أنهما»، وهو خطأ.

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٣)، أو (٤/ ١٠٢) بحاشيتَيه.

(٣) زاد في (ع): «في حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة إلى الفاعل»، وهو تكرار.

(٤) أي: ومحتاجةٌ بواسطته ـ أي: بواسطة الضمِّ المذكور ـ إلى الغاية.

(٥) أي: الجلوس على السَّرير للنَّجّار.

(٦) فيه ردٌّ على ما ذكره العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠٢).

نعم، لكَ أنْ تقولَ[١]: إنّ تَوقُّفَ المَعْلولِ على الغايةِ بواسِطةِ تَوقُّفِ فِعْلِ الفاعِلِ المُختارِ عليها، فلا يَدخُلُ في المُقسَّم إنْ أُريدَ به العِلّةُ بالذّاتِ كما هوَ الظاهرُ، وإنْ أُريدَ به ما يَعُمُّ العِلّةَ بالواسِطةِ يَلزَمُ أنْ يَدخُلَ فيه سائرُ ما بالواسِطةِ مِنَ العِلَلِ، فيَختَلُّ أمرُ الانحِصار.

ولا وَجْهَ لِدَرْجِ كُلِّ نَوْعٍ منها في قِسْمِ واسِطتِهِ؛ للاختِلافِ بينَهما في بعضِ الصُّوَرِ، كجُزْءِ المُعِدِّ، فإنّه لا يُطلَقُ عليه المُعِدُّ، ولا يَصدُقُ عليه تَعْريفُه؛ لجوازِ مُجامَعَتِهِ معَ المَعْلول.

وهاتانِ العِلّتانِ ـ أعني: الفاعِلَ والغايةَ ـ تَختَصّانِ باسمِ عِلّةِ الوجودِ؛ لِتَوقُّفِهِ عليهما دونَ الماهيّة. كذا قالوا[٢]، وقد مَرَّ ما فيه.

وفيه شيءٌ آخَرُ، وهوَ أنّ تَوقُّفَ وجودِ المَعْلولِ على الفاعِلِ مُسلَّمٌ[٣] لا شُبْهَةَ فيه، وأمّا تَوقُّفُه على الغايةِ فغيرُ مُسلَّم، لأنّ احتياجَه إلى مُطلَقِ الفاعِلِ لا إلى الفاعِلِ المُختارِ بخُصوصِهِ؛ لِـمَا تَقرَّرَ في مَحلِّهِ مِن أنّ الإمكانَ عِلّةُ الحاجةِ إلى الفاعِلِ مُطلَقاً[٤]، والمَوْقوفُ على الغايةِ ـ على ما صَرَّحُوا به ـ إنّما هوَ فِعْلُ الفاعِلِ المُختارِ، لا فِعْلُ مُطلَقِ الفاعِل.

والأُوليانِ ـ أي: المادّةُ والصُّورةُ ـ لا تُوجَدانِ إلا للمُركَّبِ، وذلكَ ظاهِر[٥].

---

(١) في (أ): «يمكن أن نقول»، وفي (ع): «القائل أن يقول».

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٣)، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيْه.

(٣) في (ع): «مما»، وسقط من (س).

(٤) وللمُصنِّف رحمه الله تعالى رسالةٌ مُفرَدةٌ في هذه المسألة، وهي «رسالة في بيان قولِهِ عليه السَّلام: الفَقْرُ فَخْري»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المَجْموع، فلْيَنظُرْها مَنْ شاء.

(٥) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٣)، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيْه.

والغايةُ لا تكونُ إلا لِفاعِلٍ مُعلَّلٍ فِعْلُه بالغَرَضِ، مُختاراً كانَ أو مُوجِباً، فإنَّ إيجابَ الفِعْلِ مَرجِعُه إلى عَدَمِ صِحّةِ التَّرْكِ، فلا يُنافي قَصْدَ الغَرَضِ اللازِمِ، ولذلكَ اجتَمَعا[١] في حركةِ الفَلَكِ، على أصْلِ الفلاسِفةِ، فإنّه لا يَقدِرُ على تَرْكِها، معَ أنها مُعلَّلةٌ بالتَّشبُّهِ[٢] بالمبادئِ العالية[٣].

وكما أنّ الإيجابَ لا يُنافي وجودَ الغَرَضِ، كذلكَ الاختيارُ لا يَستَلزِمُه، فإنّ المُختارَ إذا لم يُعلَّلْ فِعْلُه بالغَرَضِ، كالباري تعالى على أصْلِنا[٤]، لا يكونُ لِفعلِهِ عِلّةٌ غائيّة، وإنْ لم يكُنْ خالياً عن حِكمةٍ ومَصلَحة[٥].

وبهذا تَبيَّنَ فَسادُ ما ذُكِرَ في «المَواقِفِ» و«شرحِهِ» مِن «أنّ (الغايةَ لا تكونُ إلا لِفاعِلٍ بالاختيارِ)، فإنّ المُوجِبَ[٦] لا يكونُ لِفعلِهِ عِلّةٌ غائيّة، وإنْ جازَ أنْ يكونَ لِفعلِهِ حِكْمةٌ وفائدة»[٧].

ثمَّ إنّ مَبْنى ما ذُكِرَ على عَدَمِ الفَرْقِ بينَ الغايةِ والعِلّةِ الغائيّة، وقد فرَّقَ الشارحُ

---

(١) أي: إيجابُ الفاعل وتعليلُ فِعلِه بالغَرَض.

(٢) في النُّسَخ الثلاث: «بالتشبيه»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) في (ع): «العَليّة». والمبادئ العالية: هي العقولُ العشرة عندهم، أعني: عند الفلاسفة.

(٤) أي: على أصلِ المُتكلِّمين من أهل السُّنّة وغيرهم، فإنهم يقولون بأنه تعالى فاعلٌ بالاختيار لا بالإيجاب.

وللمُصنِّف رحمه الله تعالى رسالةٌ مُفرَدةٌ في «تحقيق أنّ الله تعالى قادر مختار»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المَجموع، فلْيَنظُرها مَنْ شاء.

(٥) أي: راجعةٍ إلى خَلْقِه، فإنه تعالى مُنزَّه عن أن ينتفعَ بأفعالِهِ في مخلوقاته، أو يزدادَ بهم كمالاً، كما لا يخفى.

(٦) في (ع): «الواجب»، وهو خطأ.

(٧) «المواقف» للإيجي و«شرحه» للجرجاني (١/ ٤٢٣)، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيه.

الفاضِلُ(١) في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح حِكْمةِ العَينِ» بينَهما على وَجْهٍ يأبى عنِ اجتماعِهما، حيثُ قالَ: «إنّ بينَ العِلّةِ الغائيّةِ والغَرَضِ اتّحاداً بالذّاتِ، واختِلافاً بالاعتِبارِ، وأمّا الغايةُ فما يَتَرَتَّبُ على الأثرِ، ولا دَخْلَ له في الإقدامِ [عليه]»(٢). انتهى.

والصَّوابُ في تَعْريفِ الغايةِ أنْ يُقالَ: ما يَتَرَتَّبُ على الأثرِ، ولا يَلزَمُ أنْ يكونَ له دَخْلٌ في الإقدامِ عليه. فهيَ أعمُّ مِنَ العِلّةِ الغائيّةِ مِن وجوهٍ، فإنّ فيها أيضاً جِهةَ عُمومٍ مِن حيثُ إنّ التَّرتُّبَ على الأثرِ غيرُ لازِمٍ فيها، بل يَكْفي أنْ يكونَ في زَعْمِ الفاعِلِ كذلك.

والغايةُ ـ بمَعْنى العِلّةِ الغائيّةِ ـ قد تكونُ مَعْلولةً في الخارجِ، وإنْ كانت عِلّةً في الذِّهْنِ، فإنّ الجلوسَ على السَّريرِ مَثَلاً مَعْلولٌ بحَسَبِ الخارجِ لِوجودِ السَّريرِ، وعِلّةٌ له بحَسَبِ تَصَوُّرِه وحُصولِهِ في الذِّهْنِ، فللغايةِ عَلاقَتا(٣) العِلِّيّةِ والمَعْلوليّةِ بالقِياسِ إلى شيءٍ واحِدٍ هوَ ذو الغاية، لكنْ باعتِبارِ وجودَيْها: الذِّهْنيِّ والخارِجيّ(٤).

وإنّما قُلْنا: «والغايةُ ـ بمَعْنى العِلّةِ الغائيّةِ ـ قد تكونُ مَعْلولةً في الخارجِ» لِـمَا نبَّهتُ عليه فيما تَقدَّمَ مِن أنّ الغايةَ بالمَعْنى المَذْكورِ لا يَلزَمُ أنْ تكونَ مُرتَّبةً على المَعْلولِ في نَفْسِ الأمرِ، كما إذا أخطأ الفاعِلُ في زَعْمِه. وقد صَرَّحَ به الفاضِلُ الشَّريفُ في «الحواشي» التي عَلَّقَها على «شرح المُخْتَصَر»(٥).

---

(١) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ، شارح «المواقف».

(٢) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح حكمة العين» (ص: ٩٦).

(٣) في (س): «علتان»، وهو خطأ.

(٤) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٣ ـ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيه.

(٥) أي: «شرح مختصر ابن الحاجب» للإمام عَضُد الدِّين الإيجيّ، وللشريف الجرجاني «حاشية» =

وهاهُنا دَقيقةٌ لا بُدَّ منَ التَّنبيهِ عليها، وهيَ: أنّ المُرادَ مِنَ الوجودِ الذِّهْنيِّ: الوجودُ الظِّلِّيُّ الحاصِلُ للصُّورةِ، على ما أُشيرَ إليه حيثُ قيلَ: «بحَسبِ[١] تَصوُّرِه وحُصولِهِ في الذِّهنِ»، ومِنَ الوجودِ الخارجيِّ: الوجودُ الأصيليُّ[٢] الشامِلُ للنَّوْعِ الآخَرِ للوجودِ الذِّهنيِّ، وهوَ وجودُ الأشياءِ الحاصِلةِ بأنفُسِها في الذِّهْن[٣].

ومَنْ لم يَتنبَّهْ لهذا زعَمَ أنّ ما ذكَرَه لا يَنتَظِمُ الغاياتِ التي لا وجودَ لها في الخارج، كالنَّتائجِ المَقْصودةِ مِنَ الأفكار.

بقِيَ هاهُنا بَحْثٌ، وهوَ أنّ حُكْمَ العِلّةِ غيرِ المُعِدِّ أنْ يَنعَدِمَ المَعْلولُ بانعِدامِها، على ما بُيِّنَ في مَوضِعِه، ولا يَنعَدِمُ ذو الغايةِ بانعِدامِ صُورةِ الغايةِ عن ذِهنِ الفاعِلِ، فالقولُ بأنها عِلّةٌ له[٤] باعتِبارِ وجودِها في الفاعِلِ[٥] مُشكِل.

والحقُّ أنّ الغايةَ باعتِبارِ وجودِها الذِّهْنيِّ عِلّةٌ مُرجِّحةٌ لإقدام الفاعِلِ على الإيجادِ، وإذا وُجِدَ المَعْلولُ لا يَبْقى حاجةٌ إلى الإقدام، ولا إلى ما يُرجِّحُه على الإحجام، ولذلكَ يَبْقى المَعْلولُ بعدَ زوالِ صُورةِ الغايةِ عن ذِهنِ الفاعِل.

= عليه، وهي معروفة مُتداوَلة.

(١) في (ع): «يجب»، وهو خطأ.

(٢) في جميع النُّسخ: «الأصلي»، والمثبت هو الصواب، كما يُعلَم مما تقدَّم في «رسالة في تحقيق الوجود الذهني».

(٣) وانظر التفصيل فيه في «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ» للمُصنِّف، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٤) أي: للمعلول.

(٥) في (ع): «العقل».

[الإشكالاتُ الواردة على التقسيم المذكور، والجوابُ عنها]

فإنْ قيلَ: مُوجَبُ التَّقْسيمِ المَذكورِ أنْ يكونَ الشَّرْطُ فاعِلاً، ضرورةَ أنه مُحتاجٌ(١) إليه المَعْلولُ(٢) وخارجٌ عنه، ويَصدُقُ عليه مَفهومُ ما يَحصُلُ به المَعْلولُ، لأنّ الباءَ لمُطلَقِ السَّببيّة، لا للسَّببيّةِ المُؤثِّرةِ، وإلّا لَمَا صَحَّ أنْ يُقالَ: الصُّورةُ: ما به المَعْلولُ بالفِعْل.

قُلنا: إنّه مِن تَتِمّةِ الفاعِلِ، وكذا ارتفاعُ المانِعِ، فإنّ الفاعِلَ إنّما يكونُ فاعِلاً عندَ حُصولِ الشرائطِ وارتِفاعِ المَوانِعِ، فلا حاجةَ إلى الإفرادِ بالذِّكْرِ. وقد يُجعَلانِ(٣) مِن تَتِمّةِ المادّةِ؛ بِناءً على أنّ تمامَ قابليَّتِها بحصولِ الشرائطِ وارتفاعِ المَوانِعِ. ومنهم مَنْ جَعَلَ الأدواتِ مِن تَتِمّةِ الفاعِلِ، وما عَداها مِن تَتِمّةِ المادّة.

ومَنْ قالَ في تَقْريرِ السُّؤالِ والجوابِ(٤): «(فإنْ قيلَ: قد تَركتَ قِسماً) مِنَ العِلّةِ الناقِصةِ (وهوَ الشَّرْطُ)، فإنّه مِن جُمْلةِ ما يَحتاجُ إليه الشيءُ في وجودِهِ، وجُزءٌ أيضاً مِنَ العِلّةِ التامّة(٥)، فليسَ العِلّةُ الخارجيّةُ مُنحَصِرةً في الفاعِلِ والغاية.

(قُلْنا: إنّه جُزءٌ للفاعِلِ بالحقيقةِ، لأنّ المُرادَ بالفاعِلِ: هوَ المُستَقِلُّ بالفاعِليّةِ) والتأثيرِ، (ولا يكونُ كذلكَ إلّا باستِجماعِ الشرائِطِ وارتفاعِ المَوانِعِ)، فوجودُ الشرطِ

---

(١) في (س): «يحتاج».

(٢) في النُّسَخ الثلاث: «للمعلول»، ويصحُّ على بُعْدٍ فيه، والمُثبَتُ أقرب وأوفق.

(٣) أي: حصولُ الشرائط، وارتفاعُ الموانع.

(٤) يعني: الإمامَ عَضُدَ الدِّين الإيجيَّ صاحبَ «المواقف».

(٥) قوله: «وجزء أيضاً من العلّة التامة» هذا تأكيد لقوله: «فإنه من جملة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده». قاله العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠٦).

وارتفاعُ المانِعِ مِن تَتِمّةِ الفاعِلِ، فلا حاجةَ إلى الإفرادِ بالذِّكْر»[1]، أخطأ في تَقْريرِ السُّؤال[2]، وما أصابَ في تَوْجيهِ الجواب.

أمّا الأوَّلُ[3] فلِمَا نبَّهْتُ عليه مِن أنّ اللازِمَ مِنَ التَّقْسيم على الوَجْهِ المَذْكورِ أنْ يكونَ الشَّـرْطُ داخِلاً في قِسْم الفاعِل، لا أنْ يكونَ مَتروكاً.

ثمَّ إنّه لا دَخْلَ لِقولِهِ: «وجُزءٌ أيضاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ» في إيرادِ السُّؤالِ على الوَجْهِ المَذْكورِ، وذلكَ ظاهِرٌ، بل نقولُ: تَرْكُه أَوْلى مِن ذِكْرِه، لأنّ عدَمَ كونِهِ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ مَسُوقٌ لجانِبِ السُّؤالِ؛ إذْ حينَئذٍ يَلزَمُ أمرٌ آخَرُ، وهوَ أنْ لا يَصِحَّ تَعْريفُ العِلّةِ التامّةِ بـ«جميع ما يُحتاجُ إليه».

وأمّا الثاني[4] فلأنّ الشرطَ ليسَ جُزءاً مِنَ الفاعِلِ حَقيقةً، سَواءٌ كانَ المُرادُ مِنَ الفاعِلِ مُطلَقَ الفاعِلِ أو الفاعِلَ المُستَقِلَّ بالفاعِليّة، أمّا على الأوَّلِ فظاهِرٌ، وأمّا على الثاني فلأنّ المَوْقوفَ على الشرطِ وَصْفُ استِقلاليَّـتِهِ، لا ذاتُه، وما يَتَوقَّفُ عليه الوَصْفُ لا يَلزَمُ أنْ يكونَ داخِلاً في المَوْصوف.

وأيضاً الخارجُ مِنَ التَّقْسيم مُطلَقُ الفاعِلِ، لا الفاعِلُ بالمَعْنى المَذْكورِ، فلا وَجْهَ لأنْ يُقالَ: «المُرادُ بالفاعِلِ هوَ المُستَقِلُّ بالفاعِليّةِ والتأثير»، كيفَ ويَلزَمُ حينَئذٍ أنْ لا يَصِحَّ قولُه: «وهوَ الفاعِلُ»؟ لأنّ ما به الشيءُ الخارجَ عنه لا يَلزَمُ أنْ يكونَ فاعِلاً مُستَقِلّاً بالتأثيرِ مُستَجمِعاً لِشرائطِهِ، ولا مجالَ لِقَصْدِ الحَصْرِ مِن تَقْديم الجارِّ

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥)، أو (٤/ ١٠٦ ـ ١٠٧) بحاشيتَيه.

(٢) جملةُ «أخطأ في تقرير السؤال» خبرُ «مَن» في قوله في بداية الفِقرة السابقة: «ومَنْ قال في تَقْرير السُّؤال والجواب».

(٣) أي: خَطَؤُه في تقرير السُّؤال.

(٤) أي: عَدَمُ إصابته في توجيه الجواب.

والمَجْرورِ؛ إذْ حينَئِذٍ لا يَنحَصِرُ التَّقْسيمُ، لِبقاءِ قِسْمٍ آخَرَ وهوَ الفاعِلُ الغيرُ المُستَقِلِّ في التأثيرِ لِعَدَمِ استِجماعِهِ الشرائط.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[١]: «فإنْ قلتَ: فعَدَمُ المانِعِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ ـ يَعْني: إذا جُعِلَ ارتفاعُ المانِعِ جُزْءاً [مِنَ] الفاعِلِ[٢] يَلزَمُ هذا ـ وإنّه خِلافُ الضَّـرورة.

قُلْنا: عَدَمُ المانِعِ لا تَحقُّقَ له في نَفْسِ الأمرِ، ولا تميُّـزَ له ولا ثُبوتَ، فكيفَ يكونُ مَبدَأً لوجودِ الغَيرِ؟!

نعم، إنّه ـ أي: عَدَمَ المانِعِ ـ قد يكونُ كاشِفاً عن شَرْطٍ وجوديّ، كعَدَمِ البابِ المانِعِ للدُّخولِ، فإنّه كاشِفٌ عن وجودِ فَضاءٍ له قِوامٌ يُمكِنُ النُّفوذُ فيه، وكعَدَمِ العَمودِ المانِعِ لِسُقوطِ السَّقْفِ، فإنّه كاشِفٌ عن وجودِ مَسافةٍ يُمكِنُ تَحرُّكُ السَّقْفِ فيه للسُّقوطِ، إلّا أنّه ربَّما لا يُعلَمُ إلا بلازِمٍ عَدَميٍّ، فيُعبَّـرُ عنه بذلكَ، فيَسبِقُ إلى الأوهام أنّه مُؤثِّـرٌ»[٣]. إلى هنا كلامُه.

وهاهنا أيضاً أخطأَ في السُّؤالِ، ولم يُصِبْ في الجواب.

---

(١) أي: الإمام العَضُدُ الإيجيُّ صاحب «المواقف».

(٢) في النُّسَخ الثلاث: «جزءالفاعل» بألِفٍ واحدة بين الهمزة واللام! وأصلحتُه بحسب السِّياق، وسيأتي بعد عدّة أسطر قولُ المُصنِّف في الرَّدِّ عليه: «أما الأول فلأنّ... جزءاً من الفاعل»، وهو ممّا يُرجِّحُ ما أثبتُّ.

(٣) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٥)، أو (٤/ ١٠٨) بحاشيتَيْه. وتعقَّبه الشريف الجرجاني في «شرحه» بقوله: «ثم التحقيق...»، وسيأتي نقلُه قريباً، وزاد في «حاشيته على شرح التجريد» (لوحة ١٢٨/ أ) فقال: «إنه تكلُّف»، ثم ذكر ما أشرتُ إليه آنفاً.

ونقله أيضاً ـ أعني: نَقَلَ كلامَ الإيجيّ ـ القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢٦)، وقال بإثره: «ولا يخفى أنّ ذلك تكلُّف، بل هو خِلافُ الواقع».

أمّا[1] الأوّلُ فلأنّ ما هوَ خِلافُ الضَّـرورةِ هوَ أنْ يكونَ عَدَمُ المانِعِ جُزءاً مِنَ الفاعِلِ المُؤثِّرِ في الوجودِ حَقيقةً، وذلكَ غيرُ لازم؛ لِـمَا عرَفْتَ أنّه مِن تَتِمّةِ الفاعِلِ، لا مِن أجزائِهِ حَقيقةً[2]، وأمّا كونُه جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ للمَوْجودِ فليسَ بفاسِدٍ؛ لا بالبَديهةِ ولا بطريقِ النَّظَر.

وأمّا الثاني فلأنّ عَدَمَ المانِعِ له تحقُّقٌ وثُبوتٌ في نَفْسِ الأمرِ وتميُّزٌ، وإنْ لم يكُنْ مَوْجوداً في الخارج، وإنكارُ هذا مُكابَرة.

ثمَّ إنّ السابِقَ إلى الأوهامِ كونُ العَدَميِّ مَوْقوفاً عليه الوجودُ وجُزءاً أيضاً مِن عِلّتِهِ التامّة، لا كونُه مُؤثِّراً فيه، فحينَئِذٍ فحَقُّه أنْ يقولَ: فيَسبِقُ إلى الأوهام أنه جُزءٌ مِن عِلّةِ الوجود.

وقالَ الفاضِلُ الشَّريفُ في «شرحِهِ للمَواقِفِ»: «ثمَّ التَّحْقيقُ أنّ بَدِيهةَ العَقْلِ لا تُجوِّزُ كونَ العَدَمِ مُؤثِّراً في الوجودِ مُفيداً له، ولكنْ يجوزُ أنْ يَتوقَّفَ التأثيرُ في الوجودِ على أمرٍ عَدَميٍّ، كما يجوزُ تَوقُّفُه على أمرٍ وجوديٍّ[3]، فعلى هذا جازَ أنْ يكونَ مَدخَليّةُ الشيءِ في وجودِ آخَرَ مِن حيثُ وجودُه فقط، كالفاعِلِ والشَّـرْطِ والمادّةِ والصُّورةِ، وأنْ يكونَ مِن حيثُ عَدَمُه فقط كالمانِعِ، وأنْ يكونَ مِن حيثُ وجودُه وعَدَمُه كالمُعِدِّ؛ إذْ لا بُدَّ مِن عَدَمِهِ الطارِئِ علي وجودِهِ»[4].

---

(١) من قوله: «فيسبق إلى الأوهام» إلى هنا، سقط من (س).

(٢) من قوله: «وذلك غير لازم» إلى هنا، سقط من (ع).

(٣) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «كأنه زعَمَ أنّ الشرطَ لا يكونُ إلا وجودياً، على ما يُفصِحُ عنه قولُه في مَوضِعٍ آخَرَ، على ما يأتي ذِكرُه وذِكرُ الرَّدِّ عليه مِن قِبَلِنا. منه».
يعني: ما سيأتي بعد صفحات منقولاً عن السيِّد الشريف من قوله: «إما أن يكون وجودياً وهو الشرط».

(٤) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦)، أو (٤/ ١٠٨ ـ ١٠٩) بحاشيتَيه.

ويَرِدُ عليه: أنه إنْ أُريدَ الجوازُ النَّفْسُ الأمريُّ[1] فالتَّفريعُ غيرُ تامّ، لأنّ الجوازَ العقليَّ لا يَستَلزِمُ الجوازَ النَّفْسَ الأمريَّ[2]، وذلكَ ظاهرٌ، وإنْ أُريدَ الجوازُ العَقْليُّ فلا يُناسِبُ المَقامَ، لأنّ الكلامَ في بيانِ تحقُّقِ الأقسامِ الثّلاثةِ في الواقِع.

ثـمَّ إنّ هاهنـا بحثـاً آخـرَ، وهـوَ: أنـه لا صِحّـةَ لِـمَا ذكرَ فـي القِسـم الثالثِ[3] لاشتمالِهِ علـى التّناقُـضِ، وذلـكَ لأنّ مَدخَليّـةَ الشـيءِ فـي وجـودِ آخرَ مِـن حيثُ وجـودُه: أنْ يكـونَ ذلكَ الشـيءَ بحيـثُ لا بُدَّ لوجودِ الآخَـرِ منه، ومَعْنى مَدخَليَّـتِهِ فـي وجـودِ آخَرَ مِـن حيثُ عَدَمَـه[4]: أنْ يكـونَ بحيثُ لِوجـودِ الآخَرِ بُدٌّ منـه، ومِثْلُ هذا ليسَ إلّا تَناقُضـاً صَريحاً.

والحقُّ أنّ المَوْقُوفَ على وجودِ المُعِدِّ حدوثُ المُمكِنِ، لا وجودُه. يَشهَدُ لذلكَ أنه لو وُجِدَ غيرَ مَسبوقٍ بالعَدَمِ لَـمَا احتاجَ المُعِدّ. ثمَّ إنّ المُحتاجَ إليه لحدوثِهِ هوَ المُعِدُّ القَريبُ، وهوَ يُجامِعُ الحدوثَ، ويَستَوجِبُ عَدَمُه زوالَ الحدوثِ، فإنّ الحدوثَ بالمَعْنى المُرادِ هاهنا ـ وهوَ الخروجُ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ ـ يزولُ عندَ حصولِ الوجود.

وما قيلَ في بيانِ أنّ حَقَّ المُعِدِّ «أنه يُجامِعُ وجودُه وجودَ ما يَتَوقَّفُ عليه» ليسَ بتامٍّ، على ما تَقِفُ عليه بإذنِ الله تعالى.

وسائرُ المُعِدّاتِ كلٌّ منها عِلّةٌ بمَرتَبةٍ مِن مَراتِبِ الاستِعدادِ، وتزولُ تلكَ المَرتَبةُ عندَ زوالِ ذلكَ المُعِدّ.

---

(١) في (ع): «النفس أمريّ»، وفي (س): «النفسِ الأمر»، والأمرُ فيهما قريب.

(٢) في (س) و(ع): «النفس أمريّ»، والأمرُ فيه قريب.

(٣) وهو أن يكونَ مدخليّةُ الشيء في وجودِ آخرَ مِن حيثُ وجودُه وعَدَمُه.

(٤) من قوله: «أن يكون ذلك الشيء» إلى هنا، سقط من (س).

ثـمَّ قـالَ الفاضِـلُ المَذْكـورُ[١]: «فما قيـلَ مِـن أنّ العِلّةَ التامّـةَ للمَوْجـودِ لا بُدَّ أنْ تكـونَ مَوْجـودةً؛ أُريـدَ بـه: أنّ ما له مَدخَـلٌ بوجـودِهِ[٢] لا بُدَّ أنْ يكـونَ مَوْجوداً، ومـا لـهُ مَدخَـلٌ بعَدَمِهِ لا بُـدَّ أنْ يكـونَ مَعْدوماً، ومـا له مَدخَـلٌ بوجـودِهِ وعَدَمِهِ لا بُـدَّ أنْ يُوجَدَ ثـمَّ يُعدَم.

هذا مَعْنى وجودِ العِلّةِ التامّةِ وحُصولِها المُقتَضي لوجودِ المَعْلول.

وأمّا أنه يجبُ أنْ يكونَ كلُّ واحِدٍ مِن أجزائها مَوْجوداً فذلكَ ممّا لم يَحكُمْ به ضَـرورةُ العَقْلِ، ولا قامَ عليه بُرْهانٌ أيضاً»[٣].

وقولُه: «لا بُدَّ أنْ يُوجَدُ ثمَّ يُعدَمَ» مَنْظورٌ فيه؛ إذْ لم يَثْبُتْ بَعْدُ أنّ ما له مَدخَلٌ بوجودِهِ وعَدَمِهِ مُنحَصِـرٌ في المُعِدِّ؛ إذْ لا يَنقَبِضُ العَقْلُ عن أنْ يكونَ المَدخَلُ باعتِبارِ العَدَم قبلَ الوجودِ على عَكْسِ المُعِدِّ، فكانَ حَقُّه أنْ يقولَ: لا بدَّ أنْ يُعدَمَ ثمَّ يُوجَدَ، أو يُوجَدَ ثمَّ يُعدَم.

ثـمَّ إنّ مـا ذكـرَ مَعْنى وجـودِ مُطلَـقِ العِلّـةِ التامّةِ، سَـواءٌ كانـت مُقتَضِيـةً لوجودِ المَعْلـول أو مُقتَضِيـةً لِعَدَمِه، فإنّ في العِلّـةِ التامّةِ لِعَدَم المَعْلولِ أيضـاً لا بُدَّ مِن وجودِ مـا لـه مَدخَـلٌ فيه بوجـودِه، ومِـن عَدَمِ مـا له مَدخَـلٌ فيـه بعَدَمِه، ومِـن وجـودِ وعَدَمِ

---

(١) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٢) فـي بعـض النُّسَـخ مـن «شـرح المواقـف»: «لوجـوده» بالـلام، وقـال العلامـة حسـن جلبـي فـي «حاشيته» عليـه (٤/ ١٠٩ ـ ١١٠): «الضميـر فـي «بوجـوده» راجـعٌ إلـى «مـا» الذي هـو عبارة عن جـزء العلّـة التامّة. وقولـه: «لوجوده» صفةٌ لــ «مَدخَـل»، أي: مدخل كائن لوجوده، ويصحُّ بحسـب المعنـى جَعْلُـه بـدلاً من «له»، وقِسْ عليه نظيرَيْـه...، وفي بعض النُّسَـخ: «بوجـوده» بالباء السَّببيّة، وكـذا فـي نظيرَيْه، وهـو أظهر».

(٣) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٦)، أو (٤/ ١٠٩ ـ ١١٠) بحاشيتَيْه.

ما له مَدخَلٌ فيه بهما، فلا وَجْهَ لتَقْييدِ العِلّةِ التامّةِ بالمُقتَضي لوجودِ المَعْلول[١].

ويُمكِنُ أن يُدفَعَ هذا الأخير[٢] بأن يُقال: إنّ عَدَمَ كلِّ جُزءٍ مِن أجزاءِ العِلّةِ لتامّةِ لوجودِ المعلول: عِلّةٌ تامّةٌ لِعَدَمِه، فلا حاجةَ فيه إلى أمرٍ وجوديٍّ، فالتَّفْصيلُ المَذْكورُ مِن خصائصِ العِلّةِ التامّةِ لوجودِ المَعْلول.

لا يُقالُ: الجِنسُ والفَصْلُ مِنَ العِلَلِ الداخِلةِ، وليسَ شيءٌ منهما مادّةً ولا صورةً، وأيضاً المَوْضوعُ في الأعراضِ مِن العِلَلِ الخارجيّة، ولم يُذكَرْ فيها[٣].

لأنّا نقولُ: لا تَوقُّفَ لوجودِ المَعْلولِ على الجِنْسِ والفَصْلِ، فهما ليسَ مِن جِنْسِ العِلّة.

فإنْ قُلتَ: أليسَ وجودُ الماهيّةِ فَرْعَ قِوامِها، وقِوامُها بأجزائِها؟

قلتُ: نعم[٤] كذلكَ، إلّا أنّ الجِنْسَ والفَصْلَ ليسا بأجزاءٍ حَقيقةً، فإنّ مَعْنى تَركُّبِ الماهيّةِ منهما أنّ للعَقْلِ إنْ يُحلِّلَها إليهما في الحقيقةِ أجزاءً تحليليّةً لا تحتاجُ الماهيّةُ إليها في الوجودِ أصلاً، أمّا في الخارج فظاهِرٌ، وأمّا في الذِّهْنِ فلأنّها يُمكِنُ أنْ تُوجَدَ فيه بنفسِها بدُونِ تلكَ التفاصيل. نعم، يُحتاجُ إليها في النَّحْوِ التَّفْصيليِّ مِنَ الوجودِ الذِّهْنيِّ، لا في الوجودِ الذِّهْنيِّ[٥] مُطلقاً.

---

(١) سقطت هذه الفقرة بتمامها من (س).

(٢) في (أ): «هذان الأخيران»، ولم يظهر لي وجهُه، والمُثبَت من (س)، والذي يظهرُ لي أنّ الإشارة إلى التعقُّب الثاني المبدوء بقوله: «ثم إنّ ما ذكر...»، والله أعلم.

(٣) الإيرادُ في «شرح المواقف» (١/ ٤٢٦) أو (٤/ ١١٠ ـ ١١١) بحاشيتَيه، وأجاب عنه بجواب آخر، وسيَتعقَّبُه فيه المُصنِّف قريباً.

(٤) كذا، وفيه مسامحة، فحَقُّه أن يُقال: بلى.

(٥) سقط من (س): «لا في الوجود الذهني».

وبهذا التَّفْصيلِ تَبيَّنَ أنه لا تحصيلَ لِـمَا يُقال[١]: «الجِنسُ إذا أُخِذَ مِن حيثُ إنّه جُزءٌ ـ أعني: بشَـرْطِ لا شيءٍ ـ يُسمّى مادّةً، والفَصْلُ إذا أُخِذَ كذلكَ يُسمّى صُورةً، وأمّا المَوْضوعُ فمِن شرائطِ وجودِ العَرَض»[٢].

وقد مَرَّ الاعتِذارُ عن عَدَم ذِكْرِ الشَّـرْطِ[٣]، فتَذكَّر.

قالَ الفاضِلُ الشَّريفُ: «ولكَ أنْ تقولَ في تَفْصيلِ أقسامِ العِلّةِ الناقِصةِ: ما يَتَوقَّفُ عليه الشيءُ في وجودِه: إمّا جُزءٌ له أو خارجٌ عنه.

والثاني: إمّا مَحلٌّ للمَعْلول فهوَ المَوْضوعُ بالقِياسِ إلى العَرَضِ، والمَحَلُّ القابِلُ بالقِياسِ إلى الصُّورةِ الجوهريّةِ وحدَها.

وإمّا غيرُ مَحلٍّ له؛ فإمّا: ما منه الوجودُ، أو ما لأجلِهِ الوجودُ[٤]، أو لا هذا ولا ذاك. وحينَئذٍ إمّا أنْ يكونَ وجوديّاً وهوَ الشَّـرْطُ، أو عَدَميّاً وهوَ عَدَمُ المانِع.

والأوّلُ ـ أعني: ما يكون جُزءاً ـ إمّا أن يكونَ جُزءاً[٥] عَقْليّاً وهوَ الجِنسُ والفَصْلُ، أو جُزءاً خارجيّاً وهوَ المادّةُ والصُّورة»[٦].

وفيه نَظَـرٌ مِن وجوهٍ:

الأوّلُ: أنّ مَبْناهُ على أنْ يكونَ كلٌّ مِنَ الجِنسِ والفَصْلِ جُزءاً حَقيقيّاً مَوْقوفاً عليه لِوجودِ المُركَّبِ منهما، وقد عرَفتَ فسادَ ذلكَ المَبْنى.

---

(١) زاد في (س) و(ع): «قيل».

(٢) انظر: «شرح المواقف» (١/ ٤٢٦) أو (٤/ ١١١) بحاشيتَيْه.

(٣) قبل صفحات تحت عنوان «الإشكالات الواردة على التقسيم المذكور والجواب عنها».

(٤) سقط من (ع): «أو ما لأجله الوجود».

(٥) سقط من (س) و(ع): «إما أن يكون جزءاً».

(٦) «شرح المواقف» للجرجاني (١/ ٤٢٦ ـ ٤٢٧)، أو (٤/ ١١١) بحاشيتَيْه.

والثاني: أنه يَلزَمُ على مُوجَبِ هذا التَّقسيمِ أنْ يكونَ الشَّـرْطُ العَدَميُّ مِن قَبيلِ ارتفاعِ المانِعِ، وليسَ كذلكَ، فإنَّ الشَّـرْطَ العَدَميَّ أمرٌ مَعْدومٌ في نفسِه، لا عَدَمُ شيءٍ آخَرَ، كوجودِ العَقْلِ الأوَّلِ ووجوبِهِ بالغَيرِ وإمكانِه؛ بالقياسِ[1] إلى مَعْلولاتِهِ الثلاثةِ: العَقْلِ الثاني، ونَفْسِ الفَلَكِ الأوَّلِ، وجِرْمِهِ[2]، على ما قالوا.

---

(١) في (أ): «بالنسبة».

(٢) يعني: أنّ وجودَ العقل الأول علّةٌ لوجود العقل الثاني، ووجوبَ العقل الأول بغيره ـ أي: وجوبَه بوجوب علّته ـ وهي المبدأ، وهي المبدأ الأول ـ علّةٌ لِنَفْسِ الفَلَكِ الأول، وإمكانَ العقل الأوّل لذاته علّةٌ لجِرْم الفَلَك الأول.

والكلامُ كلُّه مُفرَّعٌ على قول الفلاسفة، كما يُنبِئُ عنه قولُ المُصنِّف: «على ما قالوا»، وهو مبنيٌّ عندهم على أصل من أصولهم، وهو أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو فاسدٌ عند المُتكلِّمين، ومن أحسن مَنْ أورَدَ أدلةَ الفلاسفة فيه ونَقَضَها الإمامُ الرازيّ في «المباحث المشرقية» (١/ ٤٦٠ ـ ٤٦٩) و(٢/ ٥٠١ ـ ٥٠٨)، وقد ختم كلامَه في الموضع الأول بقوله: «فلنُصرِّح بالحقِّ الذي يجبُ أن لا نَستَحيِيَ منه، وهو أنه لا مانعَ من أن تكونَ للعلة البسيطة معلولاتٌ كثيرة»، ثم قال: «إنه لا يُمكِنُ استنادُ الممكناتِ إلى الله تعالى إلا بعد الاعتِرافِ بصِحّةِ انتساب الأشياء الكثيرة إلى الشيء الواحد». وقال في «شرح الإشارات والتنبيهات» (٢/ ٤٢٠): «والعَجَبُ من الحكماء كيف قنَعَت نفوسُهم في مِثلِ هذا الأصل الذي فرَّعوا عليه شطراً من مباحثِهم بهذه الحجّة الضعيفة والخيال الواهي».

وممّن صرَّح بفساده الإمامُ التفتازانيُّ نفسُه في «شرح المقاصد» (٣/ ١٣٠)، وتوسَّع في إبطاله فيه (٢/ ٩١ ـ ١٠٣).

وانظر أيضاً: «تهافت الفلاسفة» للغزالي (ص: ١٤٣ ـ ١٥٤)، و«تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَهْ (١/ ٥٤)، و«مُحصَّل أفكار المُتقدِّمين والمتأخرين» للرازيّ (ص: ١٤٦)، و«شرح الإشارات والتنبيهات» له (٢/ ٤١٩ ـ ٤١٠)، و«تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٢٣٧ ـ ٢٣٨)، و«شرح الإشارات والتنبيهات» له (٣/ ١٤١ ـ ١٤٦)، و«تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهاني (١/ ٤٧٩ ـ ٤٨٨)، وغيرها.

والثالثُ: أنَّ التَّقْسيمَ المَذْكورَ خِلْوٌ عن ذِكْرِ المُعِدِّ، وقدْ عرَفْتَ أنه قِسْمٌ مُستَقِلٌّ مِنَ العِلَّةِ الناقِصةِ[1] عندَهم.

وممّا يَتَعلَّقُ بقِسم المُعِدِّ مِنَ العِلَلِ: ما ذكَرَهُ الفاضِلُ قُطْبُ الدِّينِ الرازيُّ[2] مِن أنه لا امتِناعَ في كونِ المُعِدِّ التامِّ لحدوثِ الشيءِ مُجامِعاً له، معَ أنه لا يجبُ حصولُه معَ[3] حالِ بقائِه[4].

«وزادَ في تَوْضيحِ هذا بأنّ عِلَلَ الشيء: إمّا أنْ يَتوقَّفَ عليها وجودُه، فهي عِلَلُ الوجودِ التي قُسِّمَت إلى الأربعةِ المَشْهورةِ[5]، ومِن لَوازمِها أنه يجبُ انتِفاءُ الشيءِ بانتِفاءِ شيءٍ منها، وإمّا أنْ يَتوقَّفَ عليها حُدوثُه لا وجودُه، وهيَ العِلَلُ المُعِدّةُ، ومِن لَوازمِها أنه لا يجبُ أنْ يَنتَفيَ الشيءُ بانتِفائِها، لا أنه يجبُ انتفاؤُها[6] عندَ وجودِ المَعْلول.

نعم، إذا كانَ المُعِدُّ بعيداً يجبُ أنْ يَنتَفيَ حتّى يُوجَدَ المُعِدُّ القريبُ فيَحدُثَ المَعْلول، وأمّا المُعِدُّ القريبُ فيجوزُ أنْ يُجامِعَ المَعْلولَ، وإنْ لم يجبْ، فليسَ مِن

---

(١) سقط من (ع): «من العلة الناقصة».

(٢) أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد المعروف بالتَّحْتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٣) في (ع): «معه».

(٤) نقله عنه الشريف الجرجاني في «حاشيته» على «شرح المطالع» (ص: ١٤٢).
و«شرح المطالع»: هو «لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار» لقطب الدين الرازيّ، والسَّيِّدُ الشريف تلميذُه، وينقلُ عنه في مواضعَ عديدة من «حاشيته» أموراً يظهرُ أنه أفادها منه في الدَّرْسِ أو نَحْوِه.

(٥) وهي المادة والصورة والفاعل والغاية.

(٦) في (ع): «يجب عدم انتفائها»، وهو خطأ.

ضرورةِ المُعِدّ(١) أنْ لا يُجامِعَه، بل مِن ضرورتِهِ أنه لا يَلزَمُ مِن انتِفائِهِ انتِفاؤُه؛ إذْ لا شَكَّ أنَّ البَنّاءَ مِن عِلَلِ البِناءِ لِتوقُّفِهِ عليه، وليسَ مِن عِلَلِ وجودِهِ، وإلّا انتفى بانتِفائِه، بل مِن عِلَلِ حُدوثِهِ التي هيَ مِنَ المُعِدّاتِ، معَ أنه يُجامِعُه ويَنتفي معَ بقاءِ البناءِ على حالِه»(٢).

وقالَ الفاضِلُ الشريفُ في «حواشي شرح المَطالِع»: «ولقائلٍ أنْ يقولَ: المَعْلولُ إذا كانَ حادِثاً فالمُستَنِدُ منه إلى الفاعِلِ هوَ وجودُه، وأمّا حدوثُه ـ أعني: كونَ وجودِهِ مَسْبوقاً بعَدَمِه، أو كونَه خارجاً مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ ـ فصِفةٌ لازِمةٌ لِوجودِهِ أو له إذا وُجِدَ بعدَ عَدَمِه، ولا يُتَصوَّرُ أنْ يكونَ لِـمُوجِدِه مَدخَلٌ فيها أصلاً، كما قُرِّرَ في مَوضِعِه، ولا شَكَّ أنَّ العِلّةَ المُعِدّةَ إنما يَتَوقّفُ عليها ما هوَ مُستَنِدٌ إلى الفاعِلِ [أو](٣) صادِرٌ عنه، فالمُعِدّاتُ أيضاً عِلَلُ الوجود»(٤).

ومَنشَؤُه عَدَمُ الوقوفِ على مُرادِ ذلكَ الفاضِلِ(٥) مِنَ الحدوثِ(٦) في قولِهِ: «وإمّا أنْ يَتَوقّفَ عليها حدوثُه»، فإنّه أرادَ به الحدوثَ بمَعْنى الخروجِ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ، لا بمَعْنى كونِ الوجودِ مَسْبوقاً بالعَدَمِ اللازِمِ للوجودِ، ولا بمَعْنى كونِ المَوْجودِ(٧) خارِجاً مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ اللازِمِ للمَوْجود.

---

(١) في (أ) و(س): «المعدّات»، والعبارة ساقطة من (ع)، والمُثبَتُ من «حاشية شرح المطالع»، وعَدَلتُ عن «المعدّات» ـ مع صِحّتِها ـ إلى «المُعِدّ» لِتَتّسِقَ مع قوله في تتمة العبارة: «بل من ضرورته» حيثُ جاء بالتذكير.

(٢) نقله الشريف الجرجاني في «حاشيته» على «شرح المطالع» (ص: ١٤٢ ـ ١٤٣).

(٣) زيادة من «حاشية شرح المطالع»، ولم ترد في النُّسَخ الثلاث.

(٤) «الحاشية الكبرى على شرح المطالع» للشريف الجرجاني (ص: ١٤٣).

(٥) أي: عدمُ وقوف السيِّد على مراد القطب الرازيّ.

(٦) في (ع): «الحوادث»، وهو خطأ.

(٧) في (س) و(ع): «الوجود»، وهو خطأ.

والحدوثُ بالمَعْنى المَذْكورِ مَشهورٌ فيما بينَهم، حتّى قالَ المُتكلِّمونَ: إنّ ما به تَعلُّقُ المَفْعولِ للفاعِلِ هوَ الحدوثُ بذلكَ المَعْنى، فلَزِمَهم القولُ باستِغناءِ العالَـمِ عنِ الصّانِعِ بعدَ وجودِه[1].

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ الخروجَ مِنَ العَدَمِ إلى الوجودِ ليسَ مِنَ الصِّفاتِ اللازِمةِ للوجودِ ولا للمَوْجودِ، حتّى لا يُتَصوَّرَ أنْ يكونَ للفاعِلِ مَدخَلٌ فيه.

ثمَّ قالَ الفاضِلُ الشريفُ: «فالتَّحْقيقُ ما أورَدَه[2] في بعضِ كُتُبِهِ مِن أنّ وجودَ الشيءِ إمّا أنْ يَتوقّفَ على وجودِ شيءٍ آخَرَ كالفاعِلِ، أو على عَدَمِهِ مُطلَقاً كالمانِعِ، أو على عَدَمِهِ الطارِئِ على وجودِه، فإنّ العَقْلَ لا يَنقَبِضُ عن شيءٍ مِن هذه الأقسام.

والأخيرُ منها[3] هوَ المُعِدُّ، فيجبُ انتِفاؤُه عندَ وجودِ المَعْلول، وإنْ كانَ قريباً، وكيفَ لا وهوَ المُوجِبُ للاستِعدادِ التامِّ الذي هوَ القُوّةُ القَريبةُ؟ أعني: أنْ يَتَهيّأَ القابِلُ للمَقبولِ تهيُّؤاً كافياً لِقَبولِهِ مُقارِناً لِعَدَمِه، حتّى إذا وُجِدَ فيه بالفِعْلِ لم يُوصَفْ باستِعدادِهِ إيّاهُ، بل بإمكانِ الاتِّصافِ، فإنّه لازِمٌ لا يُفارِقُه.

وإذا عرَفْتَ هذا فنقولُ: البَنّاءُ باعتِبارِ حركاتِهِ المَخصوصةِ المُقتَضِيةِ لحركاتِ الآلاتِ على وَجْهٍ مَخصوصٍ مُعِدٌّ لأوضاعٍ مُعيَّنةٍ فيما بينَ تلكَ الآلاتِ التي هيَ أجزاءُ البِناءِ، وهوَ مأخوذاً[4] معَ هذا الاعتِبارِ ليسَ مَوْجوداً حالَ وجودِ تلكَ

---

(١) وقد فصَّل المُصنِّفُ رحمه الله تعالى هذه المسألة في «رسالته في بيان قوله عليه السَّلام: الفَقْرُ فَخْري»، فليَنظُرها مَنْ شاء.

(٢) يعني: القطبَ الرازيّ.

(٣) في (س) و(ع): «هاهنا».

(٤) في (س) و(ع): «مأخوذ»، والمُثبَتُ من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «حاشية الجرجاني»، وهو الصواب، لأن خبر «هو» جملةُ «ليس موجوداً حال وجود تلك الأوضاع».

الأوضاع؛ إذْ لا بُدَّ مِن انتِهاءِ حركاتِهِ وحركاتِ الآلاتِ حتّى تُوجَدَ تلكَ الأوضاعُ، كالخُطْوةِ الأخيرة لحصولِ الماشي في المكانِ الذي قَصَدَه، فهوَ مِن حيثُ هوَ مُعِدٌّ ليسَ مُجامِعاً لِوجودِ البِناءِ، بل مِن حيثُ ذاتُه الذي هوَ جُزءٌ للمُعِدّ، ولا استِحالةَ في استِجماعِ جُزءِ المُعِدِّ معَ المَعْلولِ، كما لا استِحالةَ في انتِفائِهِ معَه.

وكذا الحالُ في العُلوم[1] التي يَقَعُ فيها الانتِقالُ، فإنّها بهذا الاعتِبارِ مُعِدٌّ للعِلمِ بالمَطْلوب، ولا امتِناعَ في اجتماعِها وانتِفائِها معَه.

فإنْ قيلَ: أليسَ[2] جُزءُ الشرطِ شرطاً، فكذا جُزءُ المُعِدِّ مُعِدّاً؟

قُلْنا: لا نُسلِّمُ ذلكَ، لأنّ جُزءَ الشرطِ ممّا يَتوقّفُ عليهِ وجودُ المَشْروطِ، وليسَ جُزءُ المُعِدِّ مُوجِباً للاستِعدادِ حتّى يَلزَمَ مِن انتِفاءِ الاستِعدادِ عندَ وجودِ المَعْلول بالفِعْلِ انتِفاؤُه.

هكذا يَنبَغي أنْ يُحقَّقَ الكلام، ليُتوصَّلَ إلى ذُرْوةِ المَرام»[3]. إلى هنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ مِن وجوه:

الأوّلُ: إنّ هاهُنا قِسْماً آخَرَ أهمَلَه، وهوَ أنْ يكونَ ما يَتوقّفُ عليه وجودُ الشيءِ أمْراً عَدَميّاً، لا عدَمَ الشيءِ ولا وجودَه. وقد نبَّهتُ فيما تَقدَّمَ[4] أنّ الشرطَ لِوجودِ الشيءِ قد يكونُ أمراً هو مَعْدومٌ في نفسِه، لا عَدَمُ[5] شيءٍ آخَر.

(١) في (س): «المعلوم»، والمُثبَتُ من (أ) و(ع)، وهو الموافق لِـمَا في «حاشية الجرجاني».

(٢) في (س): «ليس»، وهو خطأ.

(٣) «الحاشية الكبرى على شرح المطالع» للشريف الجرجاني (ص: ١٤٣).

(٤) قبل صفحات.

(٥) من قوله: «الشيء ولا وجوده» إلى هنا، سقط من (س).

والثاني: أنه لا اشتِباهَ في وجوبِ انتِفاءِ المُعِدِّ بالمَعْنى المَذْكورِ عندَ وجودِ المَعْلول، ولا يُنازِعُ فيه أحدٌ، ومَنْ أنكَرَ وجوبَ انتِفاءِ المُعِدِّ عندَ وجودِ المَعْلول لا يُفسِّرُهُ بذلكَ المَعْنى، فالمَذْكورُ ـ أي[1]: قولُه: «وكيفَ لا» ـ لا يُجْدي نَفْعاً في دَفْعِ الكلامِ المُنكَر.

والثالثُ: أنّ قولَه: «وهوَ المُوجِبُ للاستِعدادِ التّامِّ» صَريحٌ في أنّ إعدادَ المُعِدِّ بوجودِهِ لا بعَدَمِه، والمَفْهومُ ممّا قدَّمَه مِن قولِهِ: «أو على عَدَمِهِ الطارِئِ» هوَ أنْ يكونَ ذلكَ بعَدَمِه، فبينَ كلامَيْهِ تَدافُعٌ ظاهِر.

والرابعُ: أنـّا سَلَّمْنا أنّ الاستِعدادَ التّامَّ يَترتَّبُ على المُعِدِّ القَريبِ، وأمّا أنه عِلّةٌ تامّةٌ له حتّى لا يجوزَ بقاؤُه بعدَ زوالِ الاستِعدادِ فغيرُ مُسلَّم، بل يجوزُ أنْ يكونَ جُزءاً أخيراً لعِلّتِهِ[2] التامّة، فلا يُنافي بقاءَه بعدَ تَرتُّبِهِ عليه.

والخامِسُ: أنه فرَّقَ بينَ جُزءِ الشَّـرْطِ وجُزءِ المُعِدِّ؛ بأنّ جُزءَ الشَّـرْطِ شرطٌ، وجُزءَ المُعِدِّ ليسَ بمُعِدٍّ. ويَرِدُ عليه: أنـّا لا نُسلِّمُ أنّ جُزءَ الشرطِ شرطٌ، بل يجوزُ أنْ يكونَ جُزءُ الشرطِ مادّةَ المَعْلول؛ فإنّه لا استِحالةَ في اشتِراكِ المَوْجودَيْنِ في مادّةٍ مُعيَّنةٍ، أو صُورتَه[3]؛ فإنّ العَقْلَ لا يَنقَبِضُ عن أنْ تكونَ صُورةٌ مُركَّبةٌ مِن مادّةٍ لأمرٍ هوَ شرطٌ لِوجودِ ذلكَ المُركَّبِ، ولا بُدَّ مِن إبطالِ هذَيْنِ الاحتمالَيْنِ حتّى يَتعيَّنَ كونُ جُزءِ الشرطِ شرطاً، لأنّ الشرطَ لا بُدَّ وأنْ يكونَ خارِجاً عنِ المَعْلول، وأنّى ذلكَ؟!

---

(١) في (ع): «إلى».

(٢) في (س): «للعلة»، وفي (ع): «لعلة».

(٣) معطوف على قوله: «مادة المعلول»، أي: يجوز أن يكون جزءُ الشرط مادةَ المعلولـم أو صورةَ المعلول.

والسَّادسُ: أنه عَلّلَ كونَ جُزءِ الشرطِ شرطاً بكونِهِ ممّا يَتوقّفُ عليه وجودُ المَشروطِ، وقد نبَّهتُ آنِفاً على أنه تَعْليلٌ قاصِرٌ؛ إذ لا يَكْفي في الشَّرطيّةِ أنْ يكونَ[١] مَوْقوفاً عليه المَشروطُ، وإلّا لكانَ كلُّ عِلّةٍ شَرطاً.

والسّابعُ: أنّ حَقَّه أنْ يقولَ: «وليسَ جُزءُ المُعِدِّ مُوجِباً للاستِعدادِ حتّى يَلزَمَ أنْ يكونَ مُعِدّاً»، لأنه في صَدَدِ بيانِ الفَرْقِ بينَ جُزءِ الشرطِ وجُزءِ المُعِدِّ؛ بتَسْليم كَوْنِ جُزءِ الشرطِ شرطاً، ومَنْعِ كونِ جُزءِ المُعِدِّ مُعِدّاً.

قالَ صاحِبُ «المَواقِفِ»: «ويُسمّى جميعُ ما يَحتاجُ إليه الشيءُ عِلّةً تامّةً»[٢].

ولقد أصابَ في ذِكْرِه «الشيءَ» وإطلاقِه؛ إذْ حينَئذٍ يَنتَظِمُ الكلامُ، وهوَ: ما يحتاجُ إليه في الوجودِ، وما يحتاجُ إليه في العَدَمِ، وما تحتاجُ إليه الماهيّةُ نفسُها.

وأخطأ الشريفُ الفاضِلُ في «شرحِهِ» حيثُ قالَ: «في ماهيّتِهِ ووجودِه، أو في وجودِهِ فقط»[٣]؛ لِمَا فيه مِن تخصيصِ الكلامِ على خِلافِ مُقتَضى المَقامِ، كما لا يَخفى على ذوي الأفهام.

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذْكورُ[٤]: «وفي لَفْظِ «الجميع» نَوْعُ إشعارٍ بوجوبِ التركيبِ في العِلّةِ التامّةِ، وذلكَ غيرُ واجِبٍ، ألا يُرى إلى قولِهِ[٥]: (وإنها) أي: العِلّةَ التامّةَ (قد تكونُ عِلّةً فاعِليّةً؛ إمّا وحدَها)»[٦].

---

(١) من هنا يبدأ سقطٌ طويل في (ع) يشملُ ثماني فقرات آتية، وليس خَرْماً؛ إذْ وقع في وسط الصفحة، وسأُنبِّه على نهايته في موضعها.

(٢) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٤) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيه.

(٣) «شرح المواقف» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيه.

(٤) أي: الشريفُ الجرجانيّ.

(٥) أي: قولِ الإمام الإيجيّ صاحب «المواقف».

(٦) «شرح المواقف» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٣ ـ ١٠٤) بحاشيتَيه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَبْنى تَقْريرِه على الغُفولِ عن أنّ مُرادَ صاحِبِ «المَواقِفِ» مِنَ الوَحْدةِ المَذْكورةِ انفِرادُ الفاعِلِ عنِ الأقسامِ الأُخَرِ للعِلّةِ، وهيَ الغايةُ والمادّةُ والصُّورةُ، لا انفِرادُه عنِ الشرطِ وعَدَمِ المانِعِ أيضاً، كيفَ وقد صَرَّحَ ـ على ما نَقَلْناهُ عنه فيما تَقدَّمَ[١] ـ بأنّ المُرادَ مِنَ الفاعِلِ هاهنا: ما هوَ المُستَقِلُّ بالفاعِليّةِ المُستَجمِعُ للشرائطِ وارتفاعِ المَوانِعِ[٢]؟ فالشَّرْطُ ورَفْعُ المانِعِ داخِلانِ فيه، فلا دلالةَ فيما ذُكِرَ على بَساطةِ[٣] العِلّةِ التامّة.

بل نقولُ: مُوجَبُ قولِهِ[٤]: «ولا يكونُ كذلكَ ـ أي: لا يكونُ الفاعِلُ مُستَقِلّاً بالتأثيرِ والفاعِليّةِ ـ إلّا باستِجماعِ الشرائِطِ وارتِفاعِ المَوانِعِ»[٥]: لُزومُ التركيبِ في العِلّةِ التامّةِ؛ إذِ المَعْلولُ لا بُدَّ له مِن فاعِلٍ مُستَقِلٍّ بالفاعِليّةِ والتأثير.

وقد استَدَلَّ ذلكَ الفاضِلُ في «الحواشي» التي عَلّقَها على «شرح التَّجْريد»[٦] على عَدَمِ لُزومِ التركيبِ في العِلّةِ التامّةِ بقولِهِ: «الجوازِ أنْ يَصدُرَ بسيطٌ هوَ جَوهَرٌ عن فاعِلٍ بَسيطٍ لا يَفعَلُ لِغايةٍ، ولا يَتوقّفُ تأثيرُه فيه على شَرْطٍ، ولا[٧] يُتَصوَّرُ

(١) تحت عنوان «الإشكالات الواردة على التقسيم المذكور والجواب عنها»، وهو في «المواقف» (١/ ٤٢٥).

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٤/ ١٠٧) بحاشيتَيْه.

(٣) في (س): «بساط»، وهو أقربُ ما تُقرأ عليه في (أ)، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) أي: قول الإيجيّ صاحب «المواقف».

(٥) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٥) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٤/ ١٠٧) بحاشيتَيْه.

(٦) وهو «تسديد القواعد ـ أو تشييد القواعد ـ في شرح تجريد العقائد» للعلامة شمس الدين الأصفهانيّ، المعروف بـ«الشرح القديم للتجريد».

(٧) في (س): «إذ لا».

هنـاكَ مانِـعٌ مِن ذلكَ التأثيـرِ[١]، فتكونُ العِلّةُ التامّةُ بسـيطةً بلا شُـبْهة»[٢].

وفيه نَظَـرٌ؛ إذْ قَيدُ الجَوهَرِ مُستَغنًى عنه بقولِهِ: «ولا يَتَوقّفُ تأثيرُه على شرطٍ»، إذْ على تَقْديرِ كونِهِ عَرَضاً يَتَوقّفُ تأثيرُ الفاعِلِ في وجودِهِ على مَوْضوعٍ هوَ شرطُ وجودِه.

ولقـد أصـابَ فـي اختيارِ قولِـهِ: «لا يَفعَـلُ لِغايـةٍ»، إلّا أنّ تلـكَ الإصابـةَ رَمْيةٌ مِـن غيـرِ رامٍ، يُفصِحُ عـن ذلكَ ذِكْـرُه «المُوجِبَ» بَـدَلَ القولِ المَذْكورِ في «شـرحِهِ للمواقِف»[٣].

فإنْ قلتَ: عَدَمُ إمكانِ[٤] المانع لا يُجدي في تحقُّقِ بَساطةِ العِلّةِ التامّة؛ لأنـّا نَعلَمُ أنه لو كانَ هناكَ مانِعٌ لم يَتَحقَّقِ المَعْلولُ، فانتِفاؤُه جُزءٌ مِنَ العِلّةِ، سواءٌ أمكَنَ تحقُّقُه أو لا. غايةُ ما في البابِ أنْ يكونَ انتِفاءُ المانِع ضَـروريّاً، وذلكَ لا يُوجِبُ عدَمَ دخولِهِ في العِلّة.

قلتُ: إذا لم يكُنِ المانِعُ بمَعْنى أنه يَمتَنِعُ أنْ يَتّصِفَ شيءٌ مِنَ الأشياءِ بمانعيَّتِهِ لم يكُنِ انتِفاؤُه جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة، فإنّه يَرجِعُ إلى سَلْبِ المانِعيّةِ وامتِناعِها، فلا يحتاجُ المَعْلولُ إلى انتِفاءِ شيءٍ مِنَ الأشياءِ؛ إذْ لا شيءَ منها بمانِعٍ عنه.

---

(١) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وهذا أَوْلى من قولِ الفاضِلِ الدَّوّانيّ: [عَدَمُ إمكانِ المانِع] لا يُوجِبُ أنْ يكونَ الفاعلُ وحدَه علةً تامّةً، كما لا يَخفى. منه».

وانظر: «حاشية الدَّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٦)، ومنه أثبتُّ ما بين حاصرتَيْن.

(٢) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١٢٨/ أ).

(٣) حيثُ قال فيه (١/ ٤٢٣) أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيْه: «فإنّ المُوجِبَ لا يكونُ لِفعلِهِ عِلّةٌ غائيّة، وإنْ جازَ أنْ يكونَ لِفعلِهِ حِكْمةٌ وفائدة»، وسبق من المُصنِّف (تحت عنوان «تقسيم العلة») تَعقُّبُه فيه.

(٤) هنا ينتهي السقط الطويل من (ع).

نعم، لو كانَ اتِّصافُه بالمانِعيّةِ مُتصوَّراً؛ بأنْ يكونَ بحيثُ لو وُجِدَ لكانَ مانِعاً، لكنَّه لم يُوجَد فلم يَصِرْ مانِعاً، لكانَ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّةِ، كإرادةِ الفَلَكِ للسُّكونِ، فإنّها بحيثُ لو وُجِدَت لكانت مانِعةً عنِ الحركةِ في نَفْسِ الأمرِ، إلّا أنها مُمتَنِعةٌ بالغيرِ، فكانَ انتِفاؤُه جُزْءاً مِن عِلّةِ الحركة.

هذا هوَ الوَجْهُ في تَقْريرِ ما ذكروه.

وأمّا ما قيلَ: «نعم، لو[1] كانَ اتِّصافُ المانِعِ بالمانِعيّةِ واقِعاً لكنّه غيرُ مَوْجودٍ، لكانَ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّةِ، كما أنّ إرادةَ الفَلَكِ للسُّكونِ مانِعٌ عنِ الحركةِ في نَفْسِ الأمرِ، إلّا أنه مُمتَنِعٌ بالغيرِ، فيكونُ انتِفاؤُه جُزْءاً مِنَ العِلّة»[2]، فمَبْناهُ الغُفولُ عن أنّ المانِعَ لا يَتّصِفُ بالمانِعيّةِ قبلَ الوقوع[3]، كما أنّ الفاعِلَ لا يَتّصِفُ بالفاعِليّةِ والتأثيرِ قبلَ الوقوع.

ثمَّ قالَ ذلكَ القائلُ[4]: «وبالجُمْلةِ، العَقْلُ لا يَنقَبِضُ عن أنْ يكونَ شيءٌ ما لذاتِهِ يُوجِبُ أمراً مِن غيرِ مُداخَلةِ أمرٍ آخَرَ معَه في العِلّيّة؛ إذْ لا[5] دليلَ على استِحالتِه، بلِ التَّفْتيشُ ربَّما يُوجِبُه، وكونُه على تَقْديرِ تحقُّقِ المانِعِ غيرُ مَوْجودٍ لا يَقتَضي دخولَ انتِفاءِ المانِعِ في العِلّةِ؛ لجوازِ أنْ يكونَ لازِماً للعِلّةِ مِن غيرِ توقُّفِ التأثيرِ عليه، فليسَ كلُّ ما لا يكونُ المَعْلولُ مَوْجوداً على تَقْديرِ وجودِهِ يَتَوقَّفُ المَعْلولُ على انتِفائِه»[6].

---

(١) في (س): «نعم ما لو».

(٢) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشي (ص: ٤٦).

(٣) في (ع): «الواقع»، وهو خطأ.

(٤) أي: الجلال الدّوّانيّ.

(٥) في (ع): «ولا».

(٦) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤٦).

ويَرِدُ عليه: أنّ ما ذكَرَه قَدْحٌ في الاستِدلالِ على كونِ ارتفاع المانِع مِن جُمْلةِ العِلَلِ بأنّ المَعْلولَ لا يكونُ مَوْجوداً على تَقْديرِ وجودِهِ، فعَدَمُه لا بُدَّ منه في وجودِ المَعْلول، ومُوجَبُه أنْ لا يَثْبُتَ هذا القِسْمُ مِنَ العِلّة الذي[1] هذا القائلُ في صَدَدِ تَصْحيح كلامِهِ وتَوْجيهِ مَرامِهِ لا يَرتَضيه، فإنّه لا يُنكِرُ تَوقُّفَ المَعْلولِ على ارتفاع المانِع، بل يُنكِرُ لُزومَ هذا التَّوقُّفِ في كُلِّ مَعْلول.

ثمَّ إنَّ في أصلِ الجوابِ نَظَراً، لأنه يُنافي ما ذكَرَه الفاضِلُ المَذْكورُ[2] في بَحْثِ الرُّجْحانِ مِنَ «الحواشي» المَزْبورةِ، وهو «أنّ الطرفَ المرجوحَ إذا كانَ مُمكِناً كانَ له سَبَبٌ قَطْعاً، سَواءٌ كانَ مُمكِناً أو مُمتَنِعاً، فتَتَوقّفُ أَوْلويّةُ الطرفِ الرّاجِحِ على عَدَم ذلكَ السَّبَب»[3].

ووَجْهُ المُنافاةِ أنه على تَقْديرِ صِحّةِ ما ذكرَ في الجوابِ المَذْكورِ لا يَصِحُّ تَفْريعُ قولِه: «فتَتَوقَّفُ أَوْلويّةُ الطرفِ الراجِح على عَدَم ذلكَ السَّبَبِ» على ما قَدّمَه مِن أنّ للطرفِ المرجوح سَبَباً؛ إذْ حينَئذٍ يجوزُ أنْ تكونُ عِلّةُ الطرفِ المرجوح بحيثُ لا تَقدِرُ على مُمانَعةِ عِلّةِ الطرفِ الراجِح، فلا تَتَوقّفُ أَوْلويّةُ الطرفِ الراجِحِ على عَدَم عِلّةِ الطرفِ المرجوح.

وبالجُمْلةِ، بينَ كلامِ الفاضِلِ المَذْكورِ في بَحْثِ الرُّجْحانِ وكلامِهِ في هذا المَقام تَدافُعٌ، حيثُ كانَ مُوجَبُ الأوّلِ تَوقُّفَ المَعْلولِ على عَدَم المانِع البتّةَ، ومُوجَبُ الثاني أنّ في بعضِ المَعْلولِ مَنْدوحةً[4] عنِ التَّوقُّفِ على عَدَم المانِع.

---

(١) في (أ): «والذي»، وهو مُحتمَل، والمُثبَتُ أفصح، وفي (س): «وأرى»، وهو تصحيف.

(٢) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٣) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٤٦/ أ).

(٤) في (س): «مندرجة»، وهو تصحيف، وفي (ع): «مندوح»، والمُثبَتُ من (أ)، وكُتِبَ تحتها =

ثمَّ قالَ الفاضِلُ المَذكورُ[1] في «الحواشي» المَزبُورة: «لا يُقالُ: لا بدَّ منِ اعتِبارِ إمكانِ المَعْلول معَ الفاعِلِ، فالتركيبُ لازِمٌ. لأنـّا نقولُ: عِلّةُ الاحتياج إلى الفاعِلِ هوَ الإمكانُ، فالشيءُ ما لم يُعتبَرْ مُتَّصِفاً بالإمكانِ لم يُطلَبْ له عِلّةٌ، فالإمكانُ مأخوذٌ في جانبِ المَعْلول، فإنّا نأخذُ شيئاً مُمكِناً ثمَّ نَطلُبُ له عِلّةً، ولا شكَّ أنه معَ ذلكَ لا يُعتبَرُ إمكانُه معَ الفاعِلِ مرّةً أُخرى»[2].

ويَرِدُ عليه: أنه لا عِبْرةَ للطَّلَبِ، إنّما العِبْرةُ للتَّوقُّفِ في نَفْسِ الأمرِ، فإنَّ عِلّةَ الشيءِ ما يَتَوقَّفُ عليه ذلكَ الشيءِ في نَفْسِ الأمرِ مُطلَقاً، لا ما يَتَوقَّفُ عليه بعدَ أنْ طُلِبَ عِلّتُه، فلا مَعْنى لكونِ الإمكانِ مأخوذاً في جانبِ المَعْلول.

لا يُقالُ: أرادَ نفيَ الحاجةِ قبلَ ثبوتِ الإمكانِ، إلّا أنه عبَّرَ عن ذلكَ بنَفْيِ طَلَبِ العِلّة.

لأنـّا نقولُ: نحنُ نَعلَمُ قَطْعاً أنّ وجودَ المُمكِنِ فَرْعُ الوجوبِ بالغيرِ، والوجوبُ بالغيرِ فَرْعُ الإمكانِ، وقد صَرَّحَ الفاضِلُ المَذكورُ بذلكَ في بَحْثِ اعتِباريّةِ المَوادِّ

= فيها: «أي: سَعَة».

(١) أي: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٢) «حاشية الشريف الجرجاني» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١٢٨/أ).

ونقله القوشيُّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢٦)، وقال بإثره: «هكذا قيل، وأقول: فيه نَظَر، لأنّ كلّاً من الجزءِ الصُّوريِّ والمادّيِّ مع أنه جُزءٌ من المَعْلول جُزءٌ من العِلّةِ التامّةِ أيضاً، فلو كان الإمكانُ جزءاً من العِلّةِ التامّةِ معَ كونِهِ صفةً للمَعْلول ومُعتبَراً فيه لم يَلزَمْ محذور. وأيضاً لـمّا كان الإمكانُ من شرائطِ التأثير فلا يُوجَدُ مُؤثِّرٌ بلا اشتِراطِ أمرٍ في تأثيرِه». وقارِنْه بما في «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠٥).

مِن «شرحِهِ للمَواقِفِ»[1]، وفَرْعُ الفَرْعِ فَرْعٌ لذلكَ الشيءِ[2]، والتَّفريعُ يَلزَمُه التَّوقُّفُ، فثبَتَ أنّ وجودَ المَعْلولِ المُمكِنِ مَوْقوفٌ على إمكانِه، فهوَ مِن جُمْلَةِ عِلَلِه.

والتَّخصيصُ بأنْ يُقالَ: العِلّةُ: ما يَتَوقّفُ عليه المَعْلولُ بعدَ الإمكانِ، لا ما يَتَوقّفُ عليه مُطلَقاً، ممّا لا يُساعِدُه النَّقْلُ، ولا يَرتَضيهِ العَقْلُ، على أنه يَكْفينا الوجوبُ بالغَيرِ، فإنّه بعدَ الإمكانِ، فلا بُدَّ منه في كُلِّ مَعْلول، فالتركيبُ في العِلّةِ التامّةِ لازِمٌ باعتبارِه، وإنْ لم يكُنْ لازِماً باعتِبارِ الإمكان.

فالجوابُ القاطِعُ لِعِرْقِ الشُّبْهةِ[3] هوَ أنّ المَعْلولَ قبلَ تأثيرِ العِلّةِ فيه لا تَعيُّنَ له ولا تَحقُّقَ، فلا يَثبُتُ له قبلَ تأثيرِها فيه وَصْفٌ مِنَ الأوصافِ، وجوداً كانَ أو وجوباً بالغيرِ أو الإمكانَ، وبعدَ تأثيرِ العِلّةِ فيه يَتحقَّقُ ويَتَعيَّنُ ويَثبُتُ له تلكَ الأوصافُ، لا بأنْ يَصدُرَ عنِ العِلّةِ أمورٌ مُتعدِّدةٌ، بل أنْ يَصدُرَ عنها أمرٌ واحِدٌ، وهوَ مِصْداقُ تلكَ الأُمورِ، فإنّ العَقلَ يَنتَزِعُ منه تلكَ الأمورَ، ويجِدُ بعضَها مُترتِّباً على بعضٍ مُتوقِّفاً عليه، فهذا الأمرُ المُفصَّلُ إلى تلكَ الأُمورِ بنَوْعٍ مِنَ التَّفصيلِ أثرُ العِلّةِ، وليسَ هوَ ولا شيءٌ مِنَ الأمورِ المَذكورةِ الثابتةِ في مَظهَرِ التَّفصيلِ عِلّةً له، وإنْ كانَ بعضُ تلكَ الأُمورِ عِلّةً لبعضٍ آخَرَ، على ما أشَرْنا إليه آنِفاً.

فإنْ قلتَ: أليسَ ماهيّةُ المَعْلولِ قبلَ وجودِهِ في الخارجِ مَوْجودةً في الذِّهْنِ في نَفْسِ الأمرِ، مُتّصِفةً بالإمكانِ وسائرِ لَوازِمِها مِن حيثُ هي هي؟

---

(١) انظره (١/ ٣٣٠)، أو (٣/ ١١٥) بحاشيتيه.

(٢) في (ع): «وفرع الفرع فرع للشيء فرع ذلك الشيء»، وكذا كانت في (أ)، ثم مُحِيَ منه كلمةُ «فرع» واللامان من «فرع للشيء».

(٣) وهي ما سبق قريباً في نَقْلِ الشريف الجرجانيّ من أنه «لا بدَّ من اعتبارِ إمكانِ المَعْلول معَ الفاعِل، فالتركيبُ ـ أي: في العِلّةِ ـ لازِم».

قلتُ: لا، وإلّا يَلزَمُ سَبْقُ الوجودِ الخارجيِّ بالوجودِ الذِّهْنيِّ في كُلِّ مَوْجودٍ؛ إذْ لا اختِصاصَ للحُكمِ المَذْكورِ ـ على تَقْديرِ ثبوتِهِ ـ لموجودٍ دونَ موجودٍ، فيُشكِلُ الأمرُ في أوَّلِ المَوْجوداتِ المُمكِنةِ؛ إذْ لا ذِهْنَ قبلَه.

نعم، إنّ العَقلَ بعدَ التَّحْليلِ والتَّفْصيلِ يجدُ كلَّ مَوْجودٍ مُمكنٍ كذلكَ، فالماهيّةُ مِن حيثُ هيَ وجودُها في الذِّهْنِ مِن جُمْلةِ الأُمورِ الثابتةِ في مَظهَرِ التَّفْصيلِ، وسَبْقُها بوجودِها الذِّهْنيِّ[1] على وجودِها الخارجيِّ مِنَ الأحكام الثابتةِ في ذلكَ المَظهَر.

وإلى هذا التَّحْقيقِ أشارَ المُحقِّقُ الطوسيُّ في «تَلْخيصِ المُحصَّل» بقولِهِ: «وكَوْنُ الشيءِ واجِباً في الخارج هوَ كونُه بحيثُ إذا عَقَلَه عاقِلٌ مُسنَداً إلى الوجودِ الخارجيِّ لَزِمَ في عَقْلِه مَعْقولٌ هوَ الوجوبُ»[2]. انتهى كلامُه.

وبه يَندَفِعُ جميعُ الشُّكوكِ والأوهام المُورَدةِ في هذا المَقام.

ومَنْ غَفَلَ عنه[3] تمسَّكَ في بيانِ لُزوم التركيبِ في العِلّةِ التامّةِ تارةً بالوجودِ المُطلَقِ للفاعِلِ، وأُخرى بالعِلّةِ القابلةِ للمَعْلول، وهيَ نَفْسُ ماهيّتِه.

ولَعلَّ مُرادَ مَنْ قالَ: «الإمكانُ مأخوذٌ في جانبِ المَعْلول» أنْ يُقالَ: إنّه مِن جُمْلةِ مَراتبِ المَعْلولِ في مَظهَرِ التَّفْصيلِ الثابتةِ بعدَ تأثيرِ العِلّةِ فيه، فلا مجالَ لأنْ يكونَ مِن جُمْلةِ عِلَلِه، فحينَئذٍ يكونُ مَرجِعُه إلى ما ذكَرْناه.

إلّا أنّ الفاضِلَ الشريفَ صَرَفَه عن وَجْهِهِ الصَّحيح، ووَجّهَه بما فيه خَلَلٌ

---

(١) قوله: «من جملة الأمور الثابتة» إلى هنا، سقط من (ع).

(٢) «تلخيص المُحصَّل» للطوسيّ (ص: ٩٤).

(٣) على حاشية (أ): «ابن الخطيب». قلت: هو العلامة محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

صَريح، وقلّده مَنْ قالَ[١]: «إنهم أرادوا بالعِلّةِ ما يَحتاجُ إليه المَعْلولُ في وجودِه، فنَفْسُ الاحتياج وما هوَ سابِقٌ عليه كالإمكانِ والاعتِباراتِ اللازِمةِ له خارجةٌ عنها، لأنها غيرُ مَنْظورٍ إليها في هذا النَّظَر، بل هيَ مَفروغٌ عنها عندَ هذا النَّظَر، ولذلكَ صَرَّحُوا بعَدَم دُخولِ الإمكانِ الذاتيِّ في العِلّة». انتَهى كلامُه.

فإنْ قلتَ: إذا كانَ الإمكانُ في مَرتَبةِ التَّفْصيلِ مِن جُملةِ ما يحتاجُ إليه المَعْلولُ في وجودِه، فما وَجْهُ قولِهم: إنّه عِلّةُ الاحتياج ومَنشَؤُه؟ فإنّ مُوجَبُه أنْ لا يَتحقّقَ الاحتياجُ في الوجودِ قبلَه، ومُوجَبُ كونِهِ مِن جُملةِ ما يحتاجُ إليه المَعْلولُ في وجودِهِ أنْ يَتحقّقَ الاحتياجُ[٢] فيه قبلَه، ولا يَخْفى ما بينَهما مِنَ التَّدافُع!

قلتُ: إنهم لم يُريدُوا بقولِهم: إنّ الإمكانَ عِلّةُ الاحتياج مُطلَقاً، بل قالوا: إنّه عِلّةُ الاحتياجِ إلى الغَيْرِ، والاحتياجُ إلى الإمكانِ الذّاتيِّ ليسَ احتياجاً إلى الغيرِ، لأنه مُستَنِدٌ إلى الذّاتِ، والذاتُ كافٍ في تحقُّقِهِ، فالاحتياجُ إليه لا يُفْضي[٣] إلى الاحتياج إلى الغير. وأمّا نفسُ الإمكانِ فإنّه وإنْ كانَ مُغايِراً للذّاتِ، إلّا أنه لـمّا كانَ مُستَنِداً إليه لم يَكُنِ الاحتياجُ إليه مُعتبَراً، لأنهم[٤] أرادوا بالغَيْرِ الغيرَ المُستَنِدَ إلى الذّاتِ، فافهَمْ.

***

---

(١) على حاشية (أ): «جلال»، يعني: العلامة الدَّوّاني.

(٢) زاد في (ع): «إليه».

(٣) في (س): «لا يقتضي».

(٤) في (ع): «إلا أنهم».

[الشروع في أصل المطلوب]

وإذا فرَغْنا عن تَقْريرِ المُقدِّمةِ، فلنَشرَعْ في أصلِ المَطْلوبِ، فنقولُ:

[تحرير محلّ البحث]

إنّ العِلّةَ التامّةَ إذا كانتْ فاعِليّةً وحدَها كما في الصُّورةِ[1] المارِّ ذِكْرُها[2]، أو معَ الغايةِ كما إذا كانَ الفاعِلُ أوجَدَ المَعْلولَ لِغَرَضٍ، سواءٌ كانَ مُختاراً أو مُوجِباً، على ما نبَّهتُ عليه فيما سَبَقَ[3]، فقَوْلُ صاحِبِ «المَواقِفِ» هاهنا: «كما في البَسيطِ الصّادرِ عنِ المُخْتارِ»[4] ليسَ بذاك، تَتَقدَّمُ على المَعْلولِ[5] بلا شُبْهة.

وأمّا إذا كانت مُشتَمِلةً للمادّةِ والصُّورةِ[6]، كما إذا كانَ المَعْلولُ مُركَّباً، ففي تَقَدُّمِها على المَعْلولِ اشتِباه.

قال صاحِبُ «المَواقِفِ» والشارحُ الفاضِلُ: «(والعِلّةُ الناقِصةُ مُتقدِّمةٌ)[7] على

---

(١) في (س): «الصُّوَر».

(٢) فيما نقله المُصنِّف قبل صفحات عن السَّيِّد الشريف في «حاشيته» على «شرح التجريد» (لوحة ١٢٨/أ)، وهي: أن «يَصدُرَ بسيطٌ عن فاعِلٍ بَسيطٍ لا يَفعَلُ لِغايةٍ، ولا يَتوقّفُ تأثيرُه فيه على شَرْطٍ، ولا يُتصوَّرُ هناكَ مانِعٌ مِن ذلكَ التأثيرِ، فتكونُ العِلّةُ التامّةُ بسيطةً بلا شُبْهة».

(٣) في أوائل الرسالة تحت عنوان «تقسيم العلة».

(٤) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٤) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٤/ ١٠٤ ـ ١٠٥) بحاشيتَيه.

(٥) جملة: «تَتَقدَّم على المعلول» هي خبرُ «إنّ» في قوله: «إنّ العِلّةَ التامّة...» إلخ.

(٦) في (أ): «للمادية والصورية».

(٧) في (س) و(ع): «مقدّمة»، والمُثبَت من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «المواقف».

المَعْلولِ تَقَدُّماً ذاتياً، سواءٌ كانت داخِلةً[١] أو خارِجةً، وأمّا التَّقدُّمُ الزّمانيُّ فيجوزُ إلّا في العِلّةِ الصُّوريّة، فإنّها معَ المَعْلولِ بالزَّمان»[٢].

وكانَ حَقُّه أنْ يقولَ: «إلّا في الجزءِ الأخيرِ مِنَ العِلّةِ التامّة»، فإنّ الحكمَ المَذْكورَ لا يَختَصُّ بالعِلّةِ الصُّوريّة، بل يَعُمُّ كُلَّ ما تَتِمُّ به العِلّةُ التامّةُ[٣]، فإنّه لو تَقدَّمَ ذلكَ الجزءُ بالزَّمانِ لَزِمَ تَقدُّمُ العِلّةِ التامّةِ على المَعْلولِ بالزَّمانِ، وذلك تَخلُّفٌ له عنها، وقد بُيِّنَ استِحالتُه في مَوضِعِه، ولم يَثْبُتْ بَعْدُ أنّ الجزءَ الأخيرَ المُتمِّمَ للعِلّةِ التامّةِ هوَ العِلّةُ الصُّوريّةُ لا غيرُ. وستأتي تَتِمّةُ هذا الكلامِ[٤] إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

ثمَّ قالا[٥]: «(أمّا العِلّةُ التامّةُ) على تَقْديرِ تَركُّبِها مِن أربعٍ أو ثلاثٍ (فمَجْموعُ أمورٍ كلُّ واحدٍ منها مُتقدِّمٌ[٦]، فتَقدُّمُها على المَعْلولِ ـ بمَعْنى: تَقَدُّم كُلِّ واحِدٍ مِن أجزائِها عليه ـ ممّا لا يُشَكُّ فيه، (وأمّا تَقدُّمُ الكُلِّ مِن حيثُ هوَ كلٌّ ففيه نَظَرٌ؛ إذْ مجموعُ الأجزاءِ) المادّيّةِ والصُّوريّةِ (هوَ الماهيّةُ) بعَيْنِها مِن حيثُ الذّاتُ، (ولا يُتصوَّرُ تَقدُّمُها) أي: تَقدُّمُ الماهيّةِ (على نفسِها، فَضْلاً عن تَقدُّمِها عليها معَ انضِمامِ أمرَيْنِ آخرَيْنِ) هما الفاعِلُ والغايةُ (إليها)»[٧].

---

(١) زاد في (ع): «فيه».

(٢) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٥) بحاشيتَيْه.

(٣) من قوله: «فإن الحكم المذكور» إلى هنا، سقط من (ع).

(٤) بعد صفحات، وسيُنبِّهُ عليه المُصنِّف بقوله: «وهذا ما وعدناه فيما سبق».

(٥) أي: العَضُدُ الإيجيّ والسَّيِّدُ الشريفُ الجرجانيّ.

(٦) في النُّسَخ الثلاث: «مقدَّم»، وأصلحتُه من «المواقف».

(٧) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٥) بحاشيتَيْه.

وفيه: أنّ مُوجَبَ ما ذُكِرَ أنْ لا يكونَ الكُلُّ[1] مِن حيثُ هو كُلٌّ مُحتاجاً إليه للمَعْلول، ضَرورةَ أنّ المُحتاجَ يَتوقّفُ على المُحتاج إليه، والتَّقدُّمُ يَلزَمُ التَّوقُّفَ، فلو كانَ الكُلُّ مِن حيثُ هوَ كُلٌّ مُحتاجاً إليه لكانَ مِن هذه الحيثيّةِ مُتَقدِّماً، هذا خُلْفٌ. وإذا لم يكُنْ مُحتاجاً إليه لا يكونُ قِسماً مِنَ العِلّةِ المُفسَّرةِ بالمُحتاج إليه.

ومِن هاهنا انكشَفَ وَجْهُ تَرْكِ صاحبِ «المَواقِفِ» تَقْسيمَ العِلّةِ إلى التامّةِ والناقِصةِ[2]، والشارحُ الفاضِلُ لِعَدَم تَنبُّهِهِ لهذا ضَمَّنَ كلامَه التَّقْسيمَ المَذْكور[3].

وقد نبَّهتُ فيما سبَقَ[4] على أنّ فيه خَلَلاً مِن جهةٍ أُخرى[5]، فتَذكَّرْ.

ثمَّ إنّ صاحبَ «المَواقِفِ» لم يَقتَصِرْ على تَرْكِ تَقْسيمِ العِلّةِ إلى التامّةِ والناقِصةِ، بل زادَ عليه الإشارةَ إلى أنّ إطلاقَ العِلّةِ التامّةِ على مجموع العِلَلِ الناقِصةِ

(١) سقط من (س) و(ع): «الكل»، وأُلحِقَ على حاشية (أ) مُصحَّحاً عليه.

(٢) حيثُ قال: «والعِلّةُ إما جزءُ الشيء أو خارج عنه...» إلخ.

(٣) حيثُ قال في «شرح المواقف» (١/ ٤٢٢) أو (٤/ ١٠٠) بحاشيتَيْه: «(والعِلّةُ) إما تامّة كما سيأتي أو ناقصة، والناقصةُ (إمّا جزءُ الشيء) الّذي هو المعلول (أو) أمرٌ (خارجٌ عنه)». وقد سبق من المُصنِّف التنبيهُ عليه.

(٤) قبل صفحات.

(٥) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وهوَ قولُه بأنّ [في النسخة (أ): فإن] الفاعِلَ مِن جُملةِ الأقسام، وهوَ قد يكونُ وحدَه عِلّةً تامّة. منه».

قلت: ولفظ الشريف الجرجانيّ في «شرح المواقف» (١/ ٤٢٤): «وإنها ـ أي: العلة التامة ـ قد تكون فاعليةً، إما وحدها كالفاعل المُوجِب...، أو مع الغاية»، ومنه يظهر أن المُصنِّف نقله في التعليق آنفاً بمعناه، ولذا غيَّرتُ «فإن» الواردة فيه إلى «بأنّ».

بطريقِ التَّسْميةِ ابتِداءً على أنه اصطِلاحٌ، لا بطريقِ ضَمِّ قَيْدٍ بمَعْنى العِلّة، حيثُ قالَ: «ويُسمّى جميعُ ما يحتاجُ إليه الشيءُ عِلّةً تامّة»[1].

وبما أشَرْنا إليه اندَفعَ ما يُقالُ: «إنّ تفسيرَ العِلّةِ بالمُحتاجِ إليه، ثمَّ تَقييدُها بالتامّةِ يَقتَضي أنْ تكونَ العِلّةُ التامّةُ مُطلَقاً مِن حيثُ إنها عِلّةٌ تامّةٌ محتاجاً إليها للمَعْلول، ويُشكِلُ هذا فيما إذا كانَ المَعْلولُ مُركَّباً، لِـمَا عرَفتَ أنها لا تكونُ مُقدَّمةً على المَعْلول، ولو كانت مُحتاجاً إليها مِن حيثُ إنها عِلّةٌ تامّةٌ لكانت مِن هذه الحيثيّةِ مُتقدِّمةً عليه». ووَجْهُ الاندِفاعِ لا يَخْفى على الفَطِن.

هذا ما عندَ ذلكَ الفاضِل، وأمّا ما عندي في تحقيقِ هذا المَقام، فسيأتي بإذنِ المَلِكِ العَلّام.

ثمَّ قالَ الشارحُ الفاضِلُ[2]: «والحاصِلُ أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ هوَ عَيْنُ الماهيّةِ بحسبِ الذّاتِ، فلا يُمكِنُ تَقدُّمُ هذا المَجْموع على الماهيّةِ تَقدُّماً ذاتيّاً، لأنّ التَّغايُـرَ الاعتباريَّ بالإجمالِ والتَّفْصيلِ لا يُجدي هاهنا نَفْعاً، بخِلافِهِ في بابِ التَّعْريفِ، فإذا ضُمَّ إلى ذلكَ المَجْموعِ أمرانِ أو أمرٌ واحِدٌ، فكيفَ يُتَصوَّرُ تَقدُّمُه على الماهيّة؟ وإذا كانتِ العِلّةُ التامّةُ هيَ الفاعِلَ وحدَه أو معَ الغايةِ، كانت مُتقدِّمةً على المَعْلولِ بلا إشكال»[3]. انتهى كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنه تَفْصيلٌ لِـمَا ذكرَ قبلَ هذا، وتَوْضيحٌ له بزيادةِ بَيانٍ بقولِهِ: «لأنّ التَّغايُـرَ بالإجمالِ والتَّفْصيلِ لا يُجدي هاهنا نَفْعاً»، فلا يُناسِبُه التَّصْديرُ بعِبارةِ «الحاصِل»، كما لا يَخْفى.

---

(١) «المواقف» للإيجيّ (١/ ٤٢٤) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيْه.

(٢) يعني: السَّيِّد الشريف الجرجانيّ.

(٣) «شرح المواقف» للجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٥ ـ ١٠٦) بحاشيتَيْه.

ثمَّ إنَّه يَرِدُ على ما ذكرَ: أنَّا نَعلَمُ قَطْعاً أنَّ الصُّورةَ ما لم تَـحُلَّ في المادّةِ لا يُوجَدُ المُركَّبُ، فشرطُ الحلولِ المُتأخِّرُ عن وجودِ المادّةِ والصُّورةِ مُتقدِّمٌ على وجودِ المُركَّب. و

وإنّما قُلْنا: إنّ شرطَ الحلولِ مُتأخِّرٌ عن وجودِ المادّةِ والصُّورةِ، لأنه[1] نِسْبةٌ بينَهما، وحَقُّ النِّسْبةِ أنْ تَتأخّرَ عنِ المُنتَسِبَين، والمُتأخِّرُ عنِ الشيءِ مُتأخِّرٌ عن ذلكَ الشيءِ، فثبَتَ أنَّ وجودَ المُركَّبِ مُتأخِّرٌ عن وجودِ المادّةِ والصُّورةِ، وهذا مَعْنى تَقدُّمِها عليه.

فإنْ قلتَ: أليسَ مجموعُ المادّةِ والصُّورةِ عَيْنَ المُركَّبِ، فكيفَ يَتَقدَّمُ عليه؟

قلتُ: نعم[2]، هما عَيْنُ المُركَّبِ[3]، لكِنْ بعدَ حُلولِ أحدِهما في الآخَرِ، فلا يُنافي تَقدُّمَها بدونِ هذا الشَّـرْط.

فإنْ قلتَ: هلّا[4] يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ تَحصُلَ جميعُ أجزاءِ المُركَّب، ولا يَحصُلَ المُركَّبُ بَعْدُ، بل يَتوقَّفَ على حُصولِ شَـرْطٍ؟

قلتُ: نعم، ولا نُسلِّمُ فسادَه، فإنّ البُرهانَ المارَّ ذِكْرُه قد أدّى إليه، والمُتَّبَعُ في أمثالِ هذا هو البُرهان.

---

(١) زاد بعدها في (ع): «لا»، وهو خطأ.

(٢) كذا، وفيه مسامحة، فحقُّه أن يُقال: بلى، كما تقدَّم التنبيهُ عليه.

(٣) سقط من (ع): «فكيف يتقدم عليه؟ قلت: نعم، هما عين المركب».

(٤) في (س): «هذا»، وتكرَّر كذلك في السؤالَيْن الآتيَيْن، وهو تصحيف.

والمُصنِّفُ رحمه الله تعالى يستعملُ «هلّا» بمعنى الاستفهام في مواضع من هذه الرسالة وغيرها من رسائله، وحقُّه أن يُقال: «ألا»، لأنّ «هلّا» كلمةُ تحضيضٍ ولَوْم، ولا تُفيدُ الاستفهام، وقد تقدَّم مزيدُ بيانٍ فيه في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

فإنْ قلتَ: هلّا يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يكونَ للمُركَّبِ وجودٌ غيرُ مجموعِ وجوداتِ الأجزاء؟

قلتُ: نعم، والأمرُ كذلكَ، وما قيلَ: «إنّ وجودَ المُركَّبِ الشَّخصيِّ عَيْنُ مجموع وجوداتِ الأجزاء» وَهْم، لا يَنبَغي أنْ يَذهَبَ إليه فَهْم، كيفَ ويَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يكونَ الوجودُ الشَّخصيُّ مُركَّباً؟! وهوَ خِلافُ ما تَقرَّرَ في مَوضِعِه.

ومَنِ ادَّعى أنّ عَدَمَ كُلِّ جُزْءٍ مِنَ الأجزاءِ عَيْنُ عَدَمِ المُركَّبِ، فقد زادَ في الطُّنبُورِ[1] نَغمةً أُخرى.

وبما قرَّرْناه يَتعيَّنُ أنّ الصُّورةَ ليسَتْ جُزءاً أخيراً[2] للعِلّةِ التامّةِ للمُركَّبِ. وهذا ما وَعَدْناهُ فيما سَبَقَ[3].

فإنْ قلتَ: هلّا يُشكِلُ حينَئذٍ ما قيلَ في الصُّورةِ: إنّها ما به يكونُ المَعْلولُ بالفِعْلِ؟

قلتُ: لا، لأنّ كلمةَ «ما» ثَمّةَ عِبارةٌ عنِ العِلّةِ الدّاخِلةِ، لا عن مُطلَقِ العِلّةِ، فما ذُكِرَ خاصّةٌ إضافيّةٌ لها تُميِّزُها[4] عنِ المادّةِ، لا خاصّةٌ مُطلَقةٌ حتّى يُنافيَ تحقُّقَها في الشَّرْطِ، فافهَمْ.

ومِنَ المُتصلِّفِينَ[5]......................................

---

(١) فارسيٌّ مُعرَّب، وهو من آلاتِ اللَّهْوِ والطَّرَب، كما في «المصباح المنير» للفيُّوميّ (طبر).

(٢) في (ع): «آخراً»، وسقط من (س).

(٣) قبل صفحات، ونبَّه عليه المُصنِّف هناك بقوله: «وستأتي تتمة هذا الكلام إن شاء الله تعالى».

(٤) في (س): «تميز»، وفي (ع): «تمييز».

(٥) الصَّلَف: التمدُّح بما ليس عندك، والزيادةُ على مقدار ما ينبغي تكبُّراً. انظر: «تاج العروس» للزَّبيديّ (٢٤/ ٣٢) (صلف).

مَنْ قالَ[1]: «إنّ تَقدُّمَ العِلّةِ التامّةِ في حَدِّ ذاتِهِ مِنَ المَطالِبِ المُهِمّة، وهذا المَقصِدُ وإنْ كانَ قريبَ المَـرْأى، فهوَ بعيدُ المَـرْمى[2]، مُتشابِهُ الأنحاء، مُتغيِّـرُ[3] الأرجاء، ما ذلّلَ القاصِدونَ مَناهِجَه[4] بأقدام أفهامِهم، بل هاموا[5] في مَهامِهِ[6] شُبَهِهِ على مَطايا أوهامِهم، فلا جَرَمَ لم يأتوا بما يَشْفي عَليلاً، أو يَرْوي غَليلاً، وأنا أقُصُّ[7] ما عندي فيه، فخُذْ بمَجامِعِ مَشاعِرِك، فأقولُ:

لا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ فيما اعتَمَدوا في نَفيِ تَقَدُّمِ العِلّةِ التامّةِ، وهوَ: أنه لو تَقدَّمَت لَزِمَ تَقدُّمُ المُركَّبِ على نفسِهِ بمَرتَبتَينِ، ضَـرورةَ تَقدُّمِ جميعِ الأجزاءِ على العِلّةِ التامّةِ لكونِهِ جُزءاً منها، وتَقدُّمِ العِلّةِ التامّةِ على المُركَّب.

---

(١) وهو العلامة جلال الدِّين الدَّوّانيّ، فالكلامُ المنقول مذكورٌ في «رسالته في إثبات الواجب».

(٢) في (س): «قريب المزي فهو بعيد المري»، وفي (ع): «قريب المري فهو بعيد المري»، وكلاهما خطأ.

(٣) في المطبوع من «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ: «مُغبَـرّ»، وكلاهما مُحتمَل، لأنّ الأرجاء: جمعُ رَجًا، وهو الناحية، فرجا البئر: حافَتُه وجانبُه، والتغيُّر مناسبٌ له، وأرجاءُ السماء، أي: جوانبُها، والاغبرارُ مناسبٌ لها، والأخير أقرب لكثرةِ استعماله، والله أعلم.

(٤) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «كأنهُ ظنّ أنّ المَنهَجَ مُطلَقُ الطريقِ، وليسَ كذلكَ، فإنّه طريقٌ واضِحٌ، صَـرَّحَ بِهِ الجوهريُّ [«الصِّحاح» (١/ ٣٤٦)]، ولا يُناسِبُ المَقام، وسِياقَ الكلام، [كما] لا يَخفى على ذوي الأفهام. منه».

(٥) سقط من (س) و(ع)، وأُلحِقَ على حاشية (أ) مُصحَّحاً عليه.
يُقال: هام يَهيم هَيْماً وهَيَماناً، أي: خرج على وجهه لا يدري أين يَتَوجَّه، فهو هائم. انظر: «المصباح المنير» للفيُّوميّ و«القاموس» للفيروزآبادي، كلاهما في (هيم).

(٦) جمعُ مَهْمَهٍ، وهي المَفازةُ البعيدة الأطراف، والصَّحْراء لا ماءَ بها ولا أنيس. انظر: «الصحاح» للجوهريّ (٦/ ٢٢٥٠) (مهه)، و«تاج العروس» للزَّبيديّ (٣٦/ ٥٠٥) (مهه).

(٧) في (س): «أقصر»، وهو تصحيف.

وقد أُجيبَ عنه: بأنّ جميعَ الأجزاءِ ليسَ عَيْنَ المُركَّبِ؛ لأنّ كُلّ جُزءٍ مِنَ الأجزاءِ مُتقدِّمٌ بالذّاتِ، والمُتقدِّماتُ بأَسْرِها لا تكونُ عَيْنَ المُتأخِّر.

وأيضاً لو فَرَضْنا مجموعاً كُلُّ واحِدٍ مِن أجزائِهِ واجبٌ لِذاتِه، كانَ المَجْموعُ مُمكِناً، وأجزاؤُه بأَسْرِها غيرُ مُمكِنةٍ، فهيَ غيرُ المَجْموع.

وأنتَ خبيرٌ بما يَرِدُ عليه ممّا مَرَّ؛ إذْ لا يَلزَمُ مِن تَقدُّمِ كُلِّ فَرْدٍ تَقدُّمُ الكُلِّ[1] المَجْموعيِّ، فإنّ حُكمَ الفُرادى قد يُخالِفُ حُكمَ الجماعة، فلا يَلزَمُ أنْ يكونَ مجموعُ الأجزاءِ للشيءِ غيرَ الشيء.

وكذا القولُ في المُركَّبِ المَفروضِ، فالأجزاءُ بالأَسْرِ ليسَ واجِباً، بل كُلُّ فَرْدٍ منه واجِبٌ، فلا يَلزَمُ أنْ تكونَ الأجزاءُ بالأَسْرِ مُغايِراً للمَجْموع.

ونقولُ بقَوْلٍ مُفصَّل: قولُكم: «الأجزاءُ بالأَسْرِ مُتقدِّمةٌ على المَجْموع»؛ إنْ أردتُم به حُكماً واحِداً على مَوْضوعٍ واحِدٍ مُتعدِّدٍ في نفسِه ـ أعني: المَجْموعَ ـ فلا نُسلِّمُ أنه مُتقدِّم، بل نقولُ: هوَ عينُ المَعْلولِ، وهلِ النِّزاعُ إلّا فيه؟

وإنْ أردتُم به مَفهومَ القَضيّةِ الكُلّيّةِ ـ أعني: الحكمَ على كُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ ـ بالتَّقدُّمِ فمُسلَّمٌ، ولكنّ اللازِمَ منه مُغايَرةُ المَجْموعِ لكُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ، وليسَ النِّزاعُ فيه»[2]. إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَبنى ما ذكَرَه على أنْ يكونَ المُجيبُ مُدَّعياً كما هوَ الظاهِرُ مِن كلامِه، وأمّا إذا كانَ مانِعاً، والمَذْكورُ في صُورةِ التَّعْليلِ سَنَداً للمَنْعِ، كما هوَ الظاهِرُ مِن مَقامِه، فلا صِحّةَ لِمَا ذكَرَه، لأنّ مُقابَلةَ المَنْعِ بالمَنْعِ خارجٌ عن قانونِ المُناظَرة.

---

(١) في (ع): «المحلّ»، وهو تصحيف.

(٢) «رسالة في إثبات الواجب» للدّوانيّ (ص: ٨٤ ـ ٨٧).

بل الجوابُ حينَئِذٍ إثباتُ المُقدِّمةِ المَمْنوعةِ؛ بأنْ يُقالَ: إنّ جميعَ أجزاءِ المُركَّبِ إذا لم يكُنْ عَيْنَه يَلزَمُ أنْ يكونَ غيرَه، لكِنْ لا احتمالَ للمُغايَرةِ بينَهما، لأنها تَستَدعي أنْ يكونَ في أحدِهما ما ليسَ في الآخَرِ، وحينَئِذٍ يَلزَمُ أنْ لا تكونَ جميعَ الأجزاءِ. هذا خُلْف.

ويَرِدُ عليه: أنه إنْ أُريدَ أنّ المُغايَرةَ بينَهما تَستَدعي أنْ يكُونَ في أحدِهما بطريقِ الجُزئيّةِ ما ليسَ في الآخَرِ بهذا الطريقِ، فلا نُسلِّمُ ذلكَ، فإنّ في المُغايَرةِ بينَهما يَكْفي أنْ يَتَحقّقَ في أحدِهما بطريقِ الشَّـرْطيّةِ ما ليسَ في الآخَرِ بهذا الطريقِ.

وإنْ أُريدَ أنّ المُغايَرةَ بينَهما تَستَدعي أنْ يكونَ في أحدِهما ما ليسَ في الآخَرِ؛ أعمَّ مِن أنْ يكونَ بطريقِ الجُزئيّةِ أو بطريقِ الشَّـرْطيّةِ، فمُسلَّمٌ، ولكِنْ حينَئِذٍ لا يَلزَمُ أنْ لا[1] تكونَ جميعُ الأجزاءِ جميعَ الأجزاءِ، لأنّ الشَّـرْطَ ليسَ مِنَ الأجزاء.

ثمَّ قالَ القائلُ المَذْكورُ[2]: «والحقُّ في الجوابِ أنْ يُقال: إنّ جميعَ الأجزاءِ المادِّيّةِ والصُّوريّةِ لها اعتِباران:

اعتبارُهما مُنفَرِدَينِ بلا اعتبارِ ارتباطٍ، وهما[3] بهذا الاعتبارِ جُزْءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ مُتَقدِّمٌ على المَعْلولِ بمَرتَبتَين.

واعتِبارُهما على النَّحْوِ المُعيَّنِ الارتباطيِّ الذي هما عليه في الخارج، وهما بهذا الاعتبارِ عَيْنُ المَعْلول.

---

(١) سقط من (س): «لا».

(٢) يعني: الجلال الدَّوّانيّ.

(٣) سقط من (س) و(ع): «اعتبارهما منفردين بلا اعتبار ارتباط، وهما»، وبقي منه في (س): «هما»، وفي (ع): «اعتبارهما»، والمُثبَتُ من (أ)، وقد أُلحِق فيها على الحاشية مُصحَّحاً.

فإنْ قُلتَ: لا يَخلو: إمّا أنْ يُعتبَرَ هذا الارتباطُ في المَعْلولِ المُركَّبِ أو لا. وعلى الأوّلِ، لا يكونُ ما فُرِضَ جميعُ الأجزاءِ مَجْموعاً، هذا خُلْفٌ. وعلى الثاني، يكونُ عَيْنَه بأيِّ اعتِبارٍ أُخِذ.

قلتُ: لَعلَّ الارتباطَ المَذْكورَ شَرْطٌ لِعَيْنيّةِ[1] جميعِ الأجزاءِ للمَعْلول، وليسَ مِن أجزائِه، فلا يَلزَمُ الخُلفُ ولا كونُه عَيْنَ المَعْلول مُطلَقاً»[2].

هذا غايةُ ما دَقّقَ فيه ذلكَ القائلُ، وزعَمَ أنه ليسَ قريةٌ وراءَ عبّادان[3].

وليسَ الأمرُ كذلكَ، فإنّ وراءَ ما انقَطعَ فيه خاطِرُه تَدْقيقاتٍ أُخَرَ، قد قَرَعْنا بها سَمْعَك، وفَرَغْنا عن إفراغِها في قالِبِ البَيانِ بلا قُصورٍ وفُتور، فارجِعِ البَصَرَ هل تَرى مِن فُطور.

ثمَّ قالَ القائلُ المَذْكورُ[4]: «فإنْ قُلتَ: هذا إنّما يَتمشّى في المُركَّبِ الذي له جُزءٌ صُوريٌّ، وأمّا فيما ليسَ كذلكَ، كما في مَبْحَثِنا هذا - يَعْني بهِ: بُرْهانَ إثباتِ الصّانِع - فلا؛ إذ ليسَ المَجْموعُ إلّا تلكَ الآحادَ مِن غيرِ صُورةٍ، فلا يكونُ بينَها ارتباطٌ؛ يُعتبَرُ تارةً ليَصِيرَ عَيْناً، ويُسقَطُ أُخرى ليكونَ جُزْءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ ومُقدَّماً عليها.

---

(١) في (س): «بشرط العينية»، وفي (ع): «شرط لتعينه».

(٢) «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ (ص: ٨٧ - ٨٨).

(٣) في (أ): «ليس قرية وراء قيادان»، وفي (س): «ليس قريه وراء عبادات»، وفي (ع): «ليس قريه وراء عبادان»، وكتب على حاشية (أ): «ضَرْب المَثَل»، والصوابُ في المَثَل: ما أثبتُّ، وقد ذكره الميدانيُّ في الأمثال المُولَّدة من «مجمع الأمثال» (٢/ ٢٥٧). وعبّادان: جزيرةٌ أحاط بها شُعْبتا دجلة ساكبتَيْن في البحر، كما في «القاموس» (عبد).

(٤) وهو العلامة جلالُ الدِّين الدَّوّانيّ.

قلتُ: نعم، جميعُ الأجزاءِ إنّما يكونُ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ ومَوْقوفاً عليها حيثُ للمُركَّبِ جُزءٌ صُوريٌّ، وأمّا في غيرِه فهوَ عَيْنُ المَعْلول، لأنّ جميعَ الأجزاءِ ليسَ عِلّةً لِنفسِها، والعِلمُ به ضَروريٌّ، فإذا اعتبَرْنا ذلكَ الجميعَ الذي هوَ المَعْلولُ فلا يكونُ ذلكَ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة»[1]. إلى هُنا كلامُه.

وفيه نَظَرٌ تَقِفُ عليه فيما بعدُ إنْ شاءَ اللهُ تعالى[2].

ثمَّ إنّ لِقائلٍ أن يقولَ[3]: إذا لم يكُنْ بعضُ المُركَّباتِ مُشتَمِلاً على الجزءِ الصُّوريِّ يَلزَمُ أنْ لا يكونَ مُشتَمِلاً على الجزءِ الماديِّ أيضاً، لأنّ تحقُّقَها يَستَلزِمُ تحقُّقَ الصُّورةِ، ضَرورةَ أنها ما به الشيءُ بالقُوّة، فعندَ تحقُّقِها لا بُدَّ مِن تحقُّقِ ما به الشيءُ بالفِعْلِ، فإذا فُقِدَ الثاني فُقِدَ الأوَّلُ أيضاً.

وعلى تَقْديرِ تحقُّقِ مُركَّبٍ لا يَشتَمِلَ على واحِدٍ منهما يَختَلُّ تَقْسيمُ العِلّةِ الدّاخِلةِ إلى المادّةِ والصُّورةِ على وَجْهِ الانحِصارِ فيهما؛ إذْ حينَئذٍ تُوجَدُ عِلّةٌ داخِلةٌ[4] ليسَتْ واحِدةً منهما، وهيَ أجزاءُ ذلك.

والتَّحْقيقُ: أنّ المُركَّبَ الاعتباريَّ الذي ليسَ له جُزءٌ صُوريٌّ ليس بمَعْلولٍ واحِد، بل مَعْلولاتٌ مُتعدِّدةٌ اعتُبِرَت واحِداً، وكُلُّ واحِدٍ مِن تلكَ المَعْلولاتِ بَسيطٌ لا جُزءَ له، فلا يَرِدُ النَّقْضُ به على تَقْسيم العِلّةِ الدّاخِلةِ؛ لا باعتِبارِ الكُلِّ، لأنه ليسَ بمَعْلولٍ واحِدٍ حتّى تُحقَّقَ له عِلّةٌ داخِلةٌ، ولا باعتبارِ كُلِّ واحِدٍ، وذلكَ ظاهِر.

---

(١) «رسالة في إثبات الواجب» للدَّوّانيّ (ص: ٨٨ ـ ٨٩).

(٢) سيأتي بعد صفحات، وسيَختِمُه المُصنِّف بقوله: «ومن هنا ظهر وَجْهُ النَّظَرِ الموعودِ وبيانُه».

(٣) في (ع): «ثم إنّ القائل لا بدّ أن يقول».

(٤) سقط من (ع): «داخلة».

واعلَمْ أنّ التَّقدُّمَ فَرْعُ العِلِّيَّة، ولـمّا كانتِ العِلّةُ التامّةُ عبارةً عن مَجْموعِ العِلَلِ المُتقدِّمةِ كانت عِلِّيَّتُها مَجموعَ عِلِّيَّاتِ العِلَلِ المُتقدِّمة، وتَقدُّمُها مَجْموعَ تَقدُّماتِها، ولا فَسادَ في كونِ الشيءِ مُتقدِّماً على نفسِهِ بتَقَدُّماتٍ مُتعدِّدةٍ، كما لا فسادَ في كونِهِ عِلّةً لِنَفسِه بعِلِّيّاتٍ مُتعدِّدةٍ، إنّما الفَسادُ في كونِهِ عِلّةً لِنفسِهِ بعِلِّيَّةٍ واحدةٍ، ومُتقدِّماً عليه بتَقَدُّمٍ واحِد، فافهَمْ هذا، فإنّه سِـرُّ هذا البَحْث.

وبه يَنحَلُّ الإشكالُ المَذْكورُ في تَقَدُّم العِلّةِ التامّةِ، ويَتَّضِحُ فسادُ ما قيلَ[١]: «أنتَ خبيرٌ بأنّ المَعْلولَ إذا كانَ مُركَّباً فجميعُ أجزائِهِ التي هيَ عَينُه تكونُ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة، والجزءُ لا يكونُ محتاجاً إلى الكُلّ، بل الأمرُ بالعَكْسِ، فإطلاقُ لَفْظِ «العِلّةِ» عليها غيرُ صَحيح، اللّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ: ذلكَ اصطِلاحٌ آخَرُ، وليسَ مَبْنيّاً على كونِها عِلّةً بالمَعْنى المَذْكورِ، أعني: المحتاجَ إليه»[٢]. انتَهى.

فإنّ مَنشَأه[٣] عَدَمُ العِلمِ بأنّ عِلِّيَّةَ الكُلِّ هيَ عِلِّيّاتُ الأجزاءِ، وليسَ له عِلِّيَّةٌ أُخرى غيرُ تلكَ العِلِّيّاتِ، حتّى يَلزَمَ احتياجُ الجزءِ إلى الكُلّ.

وتَفصيلُ ذلكَ ـ على ما أفادَه بعضُهم[٤] وأجادَ ـ: «أنّ كُلَّ مَفْهومٍ كما يَصدُقُ على الواحدِ مِن أفرادِه، كذلكَ يَصدُقُ على الكثيرِ منها، كالإنسانِ مَثَلاً، يَصدُقُ

---

(١) على حاشية (أ): «قائله علي قوشجي». قلت: هو العلامة علاء الدين القوشيّ (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٢) «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ١٢٦).
ونقله حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٤/ ١٠٠).

(٣) قوله: «فإنّ منشأه»، الضمير فيه راجعٌ إلى القول المنقول قبله، والجملةُ تعليلٌ للفساد المُشار إليه في قوله في أوائل الفِقرة السابقة: «ويتَّضحُ فساد ما قيل... إلخ».

(٤) على حاشية (أ): «ذلك البعضُ جلال، رحمه الله». يعني: العلامة جلال الدِّين الدَّوّانيّ.

على كُلِّ[1] واحدٍ مِن زيدٍ وعَمْرٍو وبَكْرٍ وعلى جميعِهم، وكالواحدِ، يَصدُقُ على كُلِّ واحدٍ وعلى المَجْموع أيضاً، إلّا أنه يَصدُقُ على الواحدِ بقَيْدِ الوَحْدةِ وعلى جميعِهم بقَيْدِ الكَثْرة، أعني: أنه يَصدُقُ على الواحدِ أنه إنسانٌ واحِدٌ، وواحِدٌ واحِدٌ، وعلى الجميع أنه أناسٌ وآحادٌ[2]، أعني: أنه إنسانٌ كثيرٌ وواحِدٌ كثيرٌ، والمُطلَقُ صادِقٌ عليهما على السَّواء.

وإذا تمهَّدَ هذا فنقولُ: مَعْنى العِلّةِ أيضاً كما يَصدُقُ على كُلِّ واحدٍ مِن أفرادِه يَصدُقُ على جميعِها، بمَعْنى أنّ تلكَ الآحادِ عِلَلٌ، أي: عِلّةٌ كثيرةٌ، وإنْ لم تكنْ عِلّةً واحِدةً، فلا يَلزَمُ منه إلّا[3] تَوقُّفُ المَعْلولِ على كلِّ واحدٍ مِن تلكَ الآحادِ بتَوقُّفٍ واحِدٍ، وعلى جميعِها بتَوقُّفاتٍ مُتعدِّدة.

وعلى هذا، يكونُ مَجْموعُ المادّةِ والصُّورةِ اثنَيْنِ مِن أفرادِ عِلّتِه، لا فَرْداً واحِداً منها، واللازِمُ منه كونُ الشيءِ عَيْنَ الكثيرِ من آحادِ عِلَلِه، ولا مَحذورَ فيه، بل هوَ واقِعٌ في جميع المُركَّباتِ، إنّما المُحالُ كونُه عَينَ ما هوَ فَرْدٌ واحِدٌ مِن عِلّتِه، أو الكثيرُ[4] الذي لا يكونُ جميعَ أجزائِه.

وأمّا ما يُقالُ مِن أنه لا بُدَّ في المُقسَّم مِن اعتبارِ الوَحْدةِ المُخرِجةِ لجميع الأقسام، فغيرُ مُسلَّمٍ على إطلاقِه، خصوصاً في مِثْلِ تَقْسيمِ الماهيّةِ

---

(١) سقط من (أ) و(س): «كل».

(٢) في (أ): «أناسيّ وآحاد»، وفي (ع): «ناس وآحاد»، وكلمة «ناس» ليست بواضحة فيها، والوجوهُ الثلاثةُ محتمَلة، وآثرتُ ما في (س) لأنه الأقربُ إلى «حاشية الدَّوّانيّ»، ففيها: «أناس أو آحاد».

(٣) في المطبوع من «حاشية الشرح الجديد للتجريد» للدَّوّاني: «أنْ لا»، وهو خطأ، فليُصحَّح ممّا هنا.

(٤) بالرفع عطفاً على «فرد»، أي: أو كونُه عينَ ما هو الكثيرُ... إلخ، أو بالجرِّ عطفاً على «ما»، أي: أو كونُه عينَ الكثير... إلخ.

إلى الواحِدِ والكثيرِ، فإنّ مَجْموعَ القِسمَينِ هاهُنا داخِلٌ في القِسمِ الأخير»[١].

وأمّا ما قيلَ[٢]: «فيه بَحْثٌ؛ إذْ كونُ الشيءِ عَيْنَ الكثيرِ مِن آحادِ عِلَلِه مُمتَنِعٌ؛ لِوجوبِ تَقَدُّمِ العِلّةِ على المَعْلول، ولا فَرْقَ في ذلكَ بينَ كونِهِ واحِداً مِن تلكَ الآحادِ، وكونِهِ كثيراً منها، لأنّ مَناطَ التّقدُّمِ هوَ العِلّيّةُ لا الوَحْدةُ والكَثْرةُ، فَسَواءٌ كانتِ العِلّةُ مُتّصِفةً بالوَحْدةِ أو بالكَثْرةِ يجبُ تَقدُّمُها على المَعْلول. فقولُه[٣]: «واللازِمُ منه» إلخ مُسلَّمٌ، وقولُه: «ولا مَحذورَ فيه» ممنوعٌ؛ لاستِلزامِهِ تَقدُّمَ الشيءِ على نفسِه»[٤].

فمَنشَؤُه الغُفولُ[٥] عمّا نبَّهتُ عليه فيما تَقَدّمَ مِن أنّ التّقدُّمَ فرعُ العِلّيّة، فكما أنّ الكثيرَ عِلّةٌ بعِلّيّاتٍ مُتعدِّدةٍ، كذلكَ مُتقدِّمٌ بتَقدُّماتٍ مُتعدِّدةٍ، ولا فَسادَ في كونِ الشيءِ مُتقدِّماً على نفسِهِ بتَقدُّماتٍ مُتعدِّدة[٦]، بل هوَ واقعٌ في كُلِّ مُركَّب.

وممّنْ حَسَّنَ الظّنَّ بشأنِهِ مَنْ قالَ[٧] في حَلِّ الإشكالِ المَذْكورِ: «إنّ مَجْموعَ

---

(١) «حاشية الدّوّانيّ» على «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ١٢٦).

(٢) على حاشية (أ): «مير صدر». يعني: صَدْر الدين الشيرازيّ (ت بعد ٩٠٣)، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

(٣) أي: قول الجلال الدّوّانيّ.

(٤) «حاشية» الصَّدْر الشيرازيّ على «الشرح الجديد للتجريد» (لوحة ١٥٢/ أ ـ ب).

(٥) قوله: «فمنشؤه الغفول» هو جوابُ «أما» من قوله في بداية الفِقرة السابقة: «وأما ما قيل...».

(٦) سقط من (ع): «ولا فساد في كون الشيء متقدماً على نفسه بتقدُّمات متعدِّدة».

(٧) على حاشية (أ): «خوجَهْ زادَهْ، وذكرَ حسن جلبي أيضاً». كذا فيها: وذكرا ولعلّ الصواب: وذكره.
قلت: خوجَهْ زادَهْ أو خواجَهْ زادَه: هو العلامة مصطفى بن يوسف البروسويّ (ت ٨٩٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».
وحسن جلبي: هو العلامة حسن بن محمد شاه الفَناريّ (٨٤٠ ـ ٨٨٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان معنى الجعل».

المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ المَجْموعِ المُركَّبِ مِنَ العِلَلِ الأربعِ، ولكنّ ذلكَ المَجْموعَ المُركَّبَ ليسَ بعِلّةٍ للمَعْلول.

وتَفصيلُه: أنـّا سَلَّمْنا أنّ كُلَّ واحِدةٍ مِنَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِن المَجْموعِ المُركَّبِ مِنَ العِلَلِ الأربعِ، وأنّ جُزئيّةَ كُلٍّ منهما تَستَلزِمُ جُزئيّةَ مجموعِهما؛ لاشتمالِ المُركَّبِ المَذْكورِ على أجزاءٍ أُخَر، لكِنْ لا نُسلِّمُ عِلّيّةَ المَجْموعِ المُركَّبِ مِنَ العِلَلِ الأربعِ للمَعْلول وتَقدُّمَها عليه.

وما يُقالُ: إنّ المَجْموعَ المُركَّبَ مِنَ العِلَلِ الأربعِ[1] عِلّةٌ تامّةٌ، مَعْناهُ: أنّ كُلَّ واحِدٍ مِن أجزائِها ـ أعني: الفاعِلَ والغايةَ والمادّةَ والصُّورةَ ـ عِلّة، فحينَئذٍ لا يَلزَمُ عِلّيّةُ الشيءِ لِنفسِهِ ولا تَقَدُّمُه على نفسِه.

وأمّا تَسْليمُ عِلّيّةِ المَجموعِ المُركَّبِ ومَنْعُ تَقدُّمِهِ على المَعْلول، فالتِزامٌ[2] لوجودِ المَلْزوم بدونِ اللازِم، لأنّ التَّقدُّمَ لازِمٌ للاحتياج، والاحتياجَ مَرجِعُ العِلّيّة. وهذا ممّا لا يَرتَضيهِ العاقِل.

والفاضِلُ التَّفْتازانيُّ[3] صَرَّحَ بامتِناع كونِ مَجموعِ الأُمورِ الأربعةِ مُحتاجاً إليه للمَعْلول، كما صَرَّحَ بامتِناع[4] تَقدُّمِها عليه[5].

(١) من قوله: «للمعلول وتقدمها عليه» إلى هنا، سقط من (س) و(ع).

(٢) في النُّسخ الثلاث: «التزام»، وأضفتُ إليه الفاء لأنه جوابُ «أما».

(٣) العلامة سعد الدين (٧١٢ ـ ٧٩٢ أو ٧٩٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان أنّ القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٤) من قوله: «كون مجموع الأمور الأربعة» إلى هنا، سقط من (س) و(ع)، وأُلحِقَ على حاشية (أ) مُصحَّحاً عليه.

(٥) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٢/ ٨١).

والقولُ بامتِناع كونِهِ مُحتاجاً إليه قولٌ بامتِناع عِلِّيّتِه، لأنّ مَعْنى العِلّةِ ليسَ إلّا ما يحتاجُ إليه الشيءُ». انتَهى كلامُه(١).

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ مَرجِعَ ما ذكَرَه إلى ما اختارَه صاحِبُ «المَواقِفِ» مِن مَنْعِ عِلِّيّةِ المَجموعِ المُركَّبِ مِنَ العِلَلِ الأربعِ، ومَنْعِ تَقدُّمِها على المَعْلول(٢).

وهاهُنا وَجهٌ آخَرُ مَذكورٌ فيما نُقِلَ عن الفاضِلِ الشَّريفِ في «الحواشي التَّجْريديّة» بهذه العِبارة، قيلَ عليه(٣): «إنّ العِلّةَ التامّةَ المُتقدِّمةَ هيَ مجموعُ الأجزاءِ الأربعة، لا المادّةُ والصُّورةُ مُقيَّدةً معَ الأُخرَيَينِ، أعني: الفاعِليّةَ والغائيّةَ، والمَجْموعُ مِن حيثُ هوَ مَجموعٌ غيرُ الجزءَيْنِ، فلا يَلزَمُ ما ذُكِرَ.

فإنْ قيلَ: إذا كانَ المَجْموعُ مُتقدِّماً على المَعْلول، ومِن جُملةِ أجزاءِ المَجْموعِ المادّةُ والصُّورةُ، وهما عَينُ المَعْلول(٤)، فيَلزَمُ ما ذُكِرَ وتَقدُّمُ الكُلِّ عَلى جُزئِه.

---

(١) أي: كلام ابن الخطيب.

(٢) وقد تقدَّمَ نقلُه تحت عنوان: تحرير محلّ البحث، وأعيدُه تنبيهاً ودفعاً للالتباس، وهو قوله في «المواقف» (١/ ٤٢٤) أو (٤/ ١٠٥) بحاشيتَيْه، مع توضيحه بشرح الشريف الجرجاني عليه: «(وأمّا تقدُّمُ الكُلِّ مِن حيثُ هو كلٌّ ففيه نَظَرٌ؛ إذْ مجموعُ الأجزاءِ) الماديّةِ والصُّوريّةِ (هو الماهيّةُ) بعَيْنِها من حيثُ الذّاتُ، (ولا يُتَصوَّرُ تَقدُّمُها) أي: تَقدُّمُ الماهيّةِ (على نفسِها، فَضْلاً عن تَقدُّمِها عليها معَ انضِمام أمرَينِ آخرَينِ) هما الفاعِلُ والغايةُ (إليها)».

(٣) أي: ادُّعِيَ أنّ الشريفَ الجرجاني قال ذلك في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، وعبارةُ المُصنِّف تدلُّ على أنه لم يقف عليه في «الحاشية» المذكورة، مع أنه ينقل عنها مباشرةً في هذه الرسالة وغيرها، وكذا لم أقف عليه فيها في النُّسْخة الخطية التي بين يديَّ منها، وسيأتي قريباً قولُ المُصنِّف: إنّ بعضَهم أنكر ثبوت ذلك عن السَّيِّد الشريف، وأن بعضَهم صحَّحه.

(٤) من قوله: «ومن جملة أجزاء المجموع» إلى هنا، سقط من (ع).

قُلْنا: الذي هوَ المَعْلولُ مَجْموعُ الجُزءَيْنِ مِن حيثُ هوَ، والذي هوَ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ هوَ كلُّ واحدٍ واحدٍ، لا مَجْموعُ الجُزءَيْنِ[١]؛ إذْ لو كانَ كذلك يَلزَمُ أنْ يكونَ المَعْلولُ عَينَ العِلّة». انتَهى.

وحاصِلُه: مَنْعُ جُزئيّةِ مجموع المادّةِ والصُّورةِ مِنَ العِلّةِ التامّةِ، بعدَ تَسْليم أنّ كُلّاً منهما جُزءٌ منها، وقد نبَّهْتُ على فسادِ هذا[٢] فيما سَبَق.

ومِنَ الناظِرينَ في هذا المَقام مَنْ قالَ: «إنّ المَنْعَ المَذْكورَ مُكابَرةٌ، والمَنْقولَ المَزبُورَ افتِراءٌ[٣] على الفاضِلِ الشريف».

ومنهم مَنْ صَحّحَ المَنقولَ، وقالَ في تَقْريرِ الوَجْهِ المَذْكورِ: «اعلَمْ أنّ المادّةَ والصُّورةَ كلُّ واحِدةٍ منهما إذا نُظِرَ إليها فُرادى يكونُ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة، وإذا نُظِرَ إلى المَجْموعِ مِن حيثُ هوَ مَجْموعٌ فليسَ بجُزءٍ، لأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ إنّما يَحصُلُ بعدَ حُصولِ الجمعِ بينَهما، وحصولَ الجَمْعِ بينَهما مُقدَّمٌ بالذّاتِ على الحاصِلِ بالجَمْعِ ـ وهوَ المَجْموعُ ـ ضرورةً، والجمعَ بينَهما إنّما يَحصُلُ بعدَ وجودِ كلِّ واحِدةٍ منهما فُرادى، وهوَ ظاهِر، فوجودُ كلِّ واحِدٍ منهما فُرادى[٤] مُقدَّمٌ بالذّاتِ على حصولِ الجَمْعِ بينَهما.

والعِلّةُ التامّةُ تَحصُلُ بتمامِها في دَرَجةِ حصولِ الصُّورةِ، لأنه الجزءُ الأخيرُ مِنَ العِلّةِ التامّةِ ومُتمِّمٌ لها كما عَلِمتَ، وهو دَرَجةُ تَقدُّمِها على الجَمْع بينَهما، وفي هذه

(١) سقط من (س): «هو كل واحد واحد، لا مجموع الجزءين».

(٢) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أرادَ به قولَه: «وإنّ جُزئيّةَ كلِّ منهما تَستَلزِمُ جُزئيّةَ مجموعِهما؛ لاشتمالِ المُركَّبِ المَذْكورِ على أجزاءٍ أُخَرَ». منه».

(٣) في (ع): «اعتراض»، وهو خطأ.

(٤) زاد في (أ): «فرادى» ثانيةً.

الدَّرَجةِ[١] لم يَحصُلْ مجموعُ المادّةِ والصُّورةِ، لأنه مُؤخَّرٌ عنه بدرجتَينِ، فكيفَ يكونُ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة، لأنها حَصَلَت بتَمامِها قبلَه بدرجتَين.

فثبتَ أنّ كلَّ واحِدةٍ مِنَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ، وليسَ مجموعُهما جُزءاً منها.

وبهذا التَّحْقيقِ ظهَرَ صِحّةُ بعضِ الأقوالِ وفسادُ بعضِها، واتّضَحَ سَريرةُ المَقال، وانكشَفَ حَقيقةُ الحال». إلى هُنا كلامُه.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً فلأنّ ما ذكَرَه بمَعزِلٍ عن مَقام التَّحْقيقِ، لأنّ مَبْناهُ على تمام العِلّةِ التامّةِ قبلَ حصولِ شَرْطِ الجَمْع المُعتبَرِ في كونِ مجموع المادّةِ والصُّورةِ عَيْنَ المَعْلول. ولا صِحّةَ لذلكَ المَبْنى، على ما تَقِفُ عليه في آخرِ هذه الرِّسالةِ بإذنِ الله تعالى.

وأمّا ثانياً فلأنّ ما ادَّعاهُ مِن أنّه «اتّضَحَ بِهِ سَريرةُ المَقال، وانكشَفَ حَقيقةُ الحال» فغيرُ مُسلَّم، فإنّ سِرَّ هذا المَبحَثِ وراءَ ما ذكَرَه، على ما وقَفْتَ عليه فيما سَبَق.

وأما ثالثاً[٢] فلأنَّ مَبْنى كلامِهِ على مُقدِّمةٍ قد عرَفْتَ ما فيها مِنَ الخلَل، وهيَ: أنّ الجزءَ الأخيرَ مِنَ العِلّةِ التامّةِ هيَ الصُّورةُ، ولا تَوقُّفَ لِـمَا ذكَرَه عليها، فإنّه على تَقْديرِ عَدَم كونِ الصُّورةِ جُزءَها الأخيرِ[٣] يكونُ الأمرُ أظهَرَ، كما لا يَخفى.

---

(١) زاد في (ع): «تقدمها على الجمع بينهما في هذه الدرجة»، وهو تكرارٌ لِـمَا سبق.

(٢) من قوله: «فلأن ما ادَّعاه» إلى هنا، سقط من (س).

(٣) في (س): «جزء الأخير»، وفي (ع): «جزءاً آخر».

وأمّا رابعاً فلأنّ مُوجَبَ ما ذكَرَه أنْ تَتَقدَّمَ الأجزاءُ بالأَسْرِ على الكلِّ، سواءٌ كانَ هُناكَ جُزءٌ صُوريٌّ أو لا؛ لِتوقُّفِ حصولِ الكلِّ على شَـرْطِ الجَمْع بينَهما المُتأخِّرِ عن حصولِ الأجزاءِ بالأَسْـرِ.

ومِن هُنا ظَهَرَ وَجْهُ النَّظَرِ المَوْعودِ[١] وبيانُه.

فإنْ قُلتَ: أليسَ يَرجعُ هذا الذي ذكَرَه إلى ما تَقدَّمَ مِنَ الجوابِ المَنْقولِ عن بعضِ المُتصلِّفين؟[٢]

قلتُ: لا[٣]، بل[٤] بينَهما فَرْقٌ دَقيقٌ، لأنّ حاصِلَهُ[٥] مَنْعُ كونِ مجموعِ المادّةِ والصُّورةِ عَينَ المَعْلول؛ بِناءً على أنّ في تحقُّقِ المَعْلولِ لا بُدَّ مِن شَـرْطٍ آخَرَ وراءَ ذلكَ، وهوَ النَّحْوُ المُعيَّنُ مِنَ الارتِباطِ بينَهما، ولا حاجةَ فيه إلى مَنْعِ كونِهِ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة.

وحاصِلَ هذا الوَجهِ مَنعُ كونِ المَجْموعِ المَذْكورِ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ؛ بِناءً على أنّ فيه أمراً ليسَ بمُعتبَـرٍ في العِلّةِ التامّةِ، وهوَ الجَمْعُ بينَهما، ولا حاجةَ فيه إلى مَنْعِ كونِهِ عَينَ المَعْلول.

فاتّضَحَ الفَرْقُ بينَهما.

---

(١) سبق قبل صفحات حيثُ قال المُصنِّف: «وفيه نظرٌ تقفُ عليه إن شاء الله تعالى».

(٢) يعني: العلامة الدَّوانيّ، وقد تقدَّم نَقْلُ كلامه عن «رسالته في إثبات الواجب» تحت عنوان: تحرير محلّ البحث.

(٣) سقط من (س) و(ع): «لا».

(٤) من هنا يبدأ سقطٌ طويل في (ع)، يشمل إحدى عشرةَ فِقْرةً آتية، وليس خَرْماً، لأنّ موضعه في وسط السطر، وسأُنبِّه على نهايته في موضعها.

(٥) أي: حاصل ما تقدَّم من الجواب المنقول عن بعض المُتصلِّفين.

لا يُقالُ: بعدَما ثبتَ جُزئيّةُ كلٍّ مِنَ المادّةِ والصُّورةِ مِنَ العِلّةِ التامّةِ ودخولِهِ فيها[١]، لا احتمالَ لأنْ يكونَ مجموعُهما أيضاً جُزءاً منها داخِلاً فيها، وإلّا يَلزَمُ دخولُ كلٍّ منهما في العِلّةِ التامّةِ مرَّتَينِ، وذلكَ فاسِد.

لأنّا نقولُ: إنْ أُريدَ أنه يَلزَمُ حينَئِذٍ دخولُ كلٍّ منهما في العِلّةِ التامّةِ ابتداءً مرَّتَينِ، فلا نُسلِّمُ لُزومَه، فإنّه يجوزُ أنْ يكونَ الجزءُ ابتداءاً مجموعُهما، ويكونَ كلٌّ منهما جُزءاً منها بواسِطةِ كونِهِ جُزءاً مِنَ المَجْموعِ المَذْكور.

وإنْ أُريدَ أنّه يَلزَمُ حينَئِذٍ دخولُ كُلٍّ منهما فيها مرَّتَينِ؛ أعمَّ مِن أنْ يكونَ الدُّخولُ في كلِّ مرّةٍ ابتداءً أو بواسِطةٍ، فالمُلازَمةُ مُسلَّمةٌ، ولكِنْ لا نُسلِّمُ بُطْلانَ اللازِمِ، فإنّ الباطِلَ دخولُ شيءٍ في شيءٍ مرَّتَينِ بشرطِ أنْ يكونَ الدُّخولُ في كلٍّ منهما ابتداءً.

[تقريرُ الإشكال وحلُّه]

واعلَمْ أنّ الإشكالَ في هذا المَقام يُمكِنُ إيرادُه على وَجهَين:

أحدُهما: ما هوَ المَشهورُ، وهوَ: أنّ العِلّةَ التامّةَ قِسْمٌ مِن مُطلَقِ العِلّةِ اللازِمِ تَقدُّمُها على المَعْلول، ولكِنْ في تَقدُّمِها عليه إذا كانَ مُركَّباً محذورٌ؛ إذْ حينَئِذٍ يَلزَمُ تقدُّمُ الشيءِ على نفسِه، ضَرورةَ أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ عَينُ المَعْلول، وهوَ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ للمُركَّبِ، وتَقدُّمُ الكلِّ على شيءٍ يَستَلزِمُ تَقدُّمَ كلِّ جُزْئيّةٍ منه على ذلكَ الشيءِ، فيَلزَمُ تَقدُّمُ المَعْلولِ على نفسِهِ بمَرتَبتَين.

والمُحتَمَلُ في حَلِّهِ ثلاثةُ أوجُهٍ، قد ذَهَبَ إلى كلٍّ منها ذاهِب، وللنّاسِ فيما يَعشَقونَ مَذاهِب:

---

(١) أي: ودخول كلٍّ من المادّة والصُّورة في العِلّةِ التامّة.

أحدُها: مَنْعُ كونِ العِلّةِ التامّةِ عِلّةً بالمَعْنى المَشْهور. وهوَ مُختارُ صاحبِ «المَواقِفِ»[1]، وقد مَرَّ بيانُه بما له وعليه.

وثانيها: مَنْعُ كونِ مجموعِ المادّةِ والصُّورةِ عَيْنَ المَعْلول. وهوَ مُختارُ الفاضِلِ الدَّوّانيّ[2]، وقد مَرَّ بيانُه بعُجَرِهِ وبُجَرِه[3].

وثالثُها: مَنْعُ كونِ المَجْموعِ المَذْكورِ جُزْءاً مِنَ العِلّةِ التامّة. وهوَ مُختارُ بعضِ النّاظِرينَ في هذا المَقام[4]، على ما مَرَّ بيانُه.

وثاني وَجْهَي الإيرادِ هوَ: أنّ العِلّةَ التامّةَ عبارةٌ عن جميعِ العِلَلِ الناقِصة، فكلُّ ما هوَ جُزءٌ منها عِلّةٌ ناقِصة، والمَعْلولُ إذا كانَ مُركَّباً يكونُ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ الذي هوَ عَينُ[5] المَعْلولِ جُزْءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ، ضَرورةَ أنّ كُلّاً منهما جُزءٌ منها، وذلكَ يَستَلزِمُ جُزئيّةَ المَجموعِ، كما مَرَّ فيما تَقدَّمَ، وقد مَرَّ أنّ كلَّ ما هوَ جُزءٌ منها

(١) حيثُ قال في «المواقف» (١/ ٤٢٤) أو (٤/ ١٠٣) بحاشيتَيْه: «ويُسمّى جميع ما يحتاج إليه الشيءُ عِلّةً تامّة».

(٢) محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقيّ (٨٣٠ـ٩١٨ أو ٩٢٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٣) على حاشية (أ): «أي: عيوب الأمر كلّه».
قلت: لعلّه يريد ما في «القاموس» (بجر): «ذكَرَ عُجَرَه وبُجَرَه، أي: عيوبَه وأمرَه كلّه». وفسَّره الفيروزآباديّ في موضع آخر منه ـ أي: من «القاموس» (عجر) ـ بـ «عيوبه وأحزانه، وما أبدى وما أخفى»، والتفسيران متقاربان، وهما «من المجاز، وكلّه على المَثَل»، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (١٢/ ٥٣٢) (عجر)، لأنّ الأصلَ في البُجْرة: العُقْدةُ في البطن والوجه والعُنُق، وفي العُجْرة: العُقْدةُ في الخشبة ونحوها، كما في «القاموس» (بجر) و(عجر).

(٤) وهما: خواجَهْ زادَهْ وحسن جلبي، فقد تقدَّم عَزْوُه إليهما.

(٥) هنا ينتهي السقطُ الطويل من (ع).

عِلّةٌ ناقِصةٌ، فيَلزَمُ أنْ يكونَ ما هوَ عَيْنُ المَعْلولِ عِلّةً ناقِصةً له، فيَلزَمُ تَقدُّمُ الشيءِ على نفسِه، هذا خُلْف.

وفي تمشِيةِ هذا الوَجْهِ لا حاجةَ إلى دَعْوى تَقَدُّمِ العِلّةِ التامّةِ على المَعْلول، لأنّ مَبْناهُ على تَقَدُّمِ العِلّةِ النّاقِصةِ، وهوَ ممّا لا شُبْهةَ فيه، فالوَجْهُ المَذْكورُ أوّلاً في حَلِّ الإشكالِ على الوَجْهِ الأوّلِ لا يُجدي هاهُنا نَفْعاً.

وأمّا الوَجْهانِ الآخَرانِ فيَنحَلُّ بهما الإشكالُ على هذا الوَجْهِ أيضاً.

ويُمكِنُ حَلُّه بطريقٍ آخَرَ مُختَصٍّ به، وهوَ: أنّا لا نُسلِّمُ أنّ كُلَّ ما هوَ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصة، فإنّ مُوجَبَ كونِها «عِبارةً عن جميعِ العِلَلِ النّاقِصةِ» أنْ يكونَ كلُّ ما هوَ عِلّةٌ ناقِصةٌ جُزءاً منها، وأمّا عَكْسُ هذا فغيرُ لازِم.

فإنْ قلتَ: هلّا[1] يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ تكونَ العِلّةُ التامّةُ مُشتَمِلةً على ما لا يَحتاجُ إليه المَعْلول، فلا تكونُ مُحتاجاً إليها، ضَرورةَ أنّ المُركَّبَ ممّا يُحتاجُ إليه وممّا لا يُحتاجُ إليه[2] لا يكونُ مُحتاجاً إليه[3].

قلتُ: نعم، ولا بأسَ فيه، فإنّ غايةَ ما يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ لا تكونَ العِلّةُ التامّةُ مِن قِسمِ العِلّةِ المُفسَّرةِ بالمُحتاجِ إليه، وقد عرَفْتَ أنه غيرُ مُنكَرٍ عندَهم.

فإنْ قلتَ: هلّا يَرجِعُ حينَئذٍ هذا الوَجْهُ إلى الوَجْهِ الأوّلِ مِنَ الوجوهِ المَذْكورةِ في حَلِّ الإشكالِ المَشْهورِ[4]، وقد قُلتَ: إنّه لا يُجدي في حَلِّ هذا الإشكال؟

---

(١) وحقُّه أن يُقال: ألا، كما سبق التنبيهُ على مِثلِه.

(٢) سقط من (س): «ومما لا يحتاج إليه».

(٣) سقط من (س): «إليه»، وسقط من (ع): «لا يكون محتاجاً إليه».

(٤) تقدَّم قريباً في بداية هذا المطلب، بحسب ما أضفتُه إلى الرسالة من عناوين فرعيّة.

قلتُ: لا، لأنّ الوَجْهَ المَذْكورَ لا يُبْتَنى على مَنْع أنّ كلَّ ما هوَ جُزءُ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصةٌ، وهذا مَبْنيٌّ عليه، فافتَرَقا.

نعم، يَلزَمُ تَتْميمُ هذا الوَجْهِ بما ذُكِرَ في الوَجْهِ المَذْكورِ، وهذا لا يُنافي قولَنا: إنّ الوَجْهَ المَذْكورَ لا يُجْدي هاهُنا، كما لا يَخْفى.

ومِنَ النّاظِرينَ في هذا المَقام، مَنْ تَعمَّقَ في الكلام[1]، حيثُ قالَ ـ بعدَ تَقْريرِ الإشكالِ على الوَجْهِ الثاني، وتَقْريرِ حَلِّهِ على ثالِثِ الطُّرُقِ المَذْكورة في حَلِّ الإشكالِ على الوَجْهِ الأوَّلِ؛ بقولِهِ: «لا يُقالُ: كلُّ جُزءٍ مِن أجزاءِ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصةٌ؛ إذْ عَرَّفُوا العِلّةَ الناقِصةَ بـ «بعضِ ما يَتوقّفُ عليه الشيءُ»، ولا شكَّ أنّ كُلَّ جُزءٍ مِن أجزاءِ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصةٌ، فحينَئذٍ يَلزَمُ أنْ يَتَقدّمَ مجموعُ المادّةِ والصُّورةِ الذي هوَ المَعْلولُ على نفسِه، لأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّة، وكلَّ جُزءٍ مِنَ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصةٌ، وكلَّ عِلّةٍ ناقِصةٍ مُتقدِّمٌ بالطَّبْعِ على المَعْلول، كما ذَكَرَه الفاضِلُ الشَّريف[2].

لأنّـا نقـولُ: لا نُسـلِّمُ أنّ مجمـوعَ المـادّةِ والصُّـورةِ جُـزءٌ حَقيقـةً مِـنَ العِلّـةِ التامّـة، لأنّ العِلّـةَ التامّـةَ مجموعُ مـا يَتوقّفُ عليه الشـيءُ، وهوَ كلُّ أجزاءِ أشياء[3] يَتوقّـفُ عليهـا الشـيء[4]، ولا شـكَّ أنّ مجمـوعَ المـادّةِ والصُّـورةِ ليـسَ مِـن تلكَ الأشـياءِ؛ إذْ لا يَصـدُقُ عليـه مَفهـومُ «ما يَتوقّفُ عليه الشـيءُ»، بلِ الجـزءُ كلُّ واحدٍ مِـنَ المادّةِ والصُّـورة» ـ:

---

(١) على حاشية (أ): «ابن الخطيب».

(٢) في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١٢٨/ ب).

(٣) في (س): «وهو أجزاء أشياء»، وفي (أ) و(ع): «وهو كل أجزائه أشياء»، والمُثبَتُ مُلفَّقٌ منهما.

(٤) سقط من (س): «الشيء».

«ولا يُتوهَّمُ[1] أنّ ما ذكَرَه مِن «أنّ العِلّةَ التامّةَ: مجموعُ ما يَتوقّفُ عليه الشيءُ» لا يَقتَضي إلّا جُزئيّةَ ما يَتوقّفُ عليه الشيءُ، ولا يَقتَضي انحِصارَ أجزاءِ العِلّةِ التامّةِ فيه، والمُدَّعى أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ[2]؛ لِـمَا أنّ كلَّ واحِدٍ منهما جُزءٌ منها بواسِطةِ كونِهِ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ، لا أنّ كلَّ واحِدٍ منهما جُزءٌ بواسِطةِ[3] كونِهِ جُزءاً مِن ذلكَ المَجْموعِ.

وهذا حُكمٌ لا يُمكِنُ إنكارُه؛ إذْ مِنَ البيِّنِ المَكْشوفِ أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ ممّا يَتوقّفُ عليه تَحقُّقُ العِلّةِ التامّة، وليسَ ذلكَ إلّا لِكونِهِ جُزءاً مِنَ العِلّةِ التامّة[4]، ولذلك حُكِمَ بأنّ تَقدُّمَ العِلّةِ التامّةِ[5] على الشيءِ يَستَلزِمُ تَقدُّمَه على نفسِه.

لأنّا نقولُ[6]: الحكمُ بأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العلّة التامّة: إمّا لأنّ العِلّةَ التامّةَ[7] تَتوقّفُ عليه وليسَ ذلكَ إلّا للجُزئيّةِ، أو لأنّ جُزئيّةَ كلِّ واحدٍ مِنَ الآحادِ مِن جُملةِ ما يَستَلزِمُ جُزئيّةَ مجموعِ الآحادِ المُجتَمِعةِ الذي[8] تَتَضمَّنُه الجملة، أو يُدَّعى أنه ضروريّ.

---

(١) كتب فوقها في (أ): «هو مقول قال». يعني: الواردة في بداية الفِقرة قبل السابقة، ولذا ميَّزتُ ما بينهما بعلامتَي الاعتراض.

(٢) زاد في (س) بعدها: «لأنّ كل واحد منهما جزء بواسطة كونه جزءاً من العلة التامة»، وهو خطأ.

(٣) من قوله: «كونه جزءاً من العلة التامة» إلى هنا، سقط من (س) و(ع)، وأُلحِقَ على حاشية (أ) مُصحَّحاً عليه.

(٤) سقط من (س): «ذلك إلا لكونه جزءاً من العلة التامة».

(٥) سقط من (ع): «ولذلك حكم بأن تقدُّم العلة التامة».

(٦) قوله: «لأنا نقول» تعليلٌ لقوله في بداية الفِقرة قبل السابقة: «ولا يُتوهَّم... إلخ».

(٧) زاد في (ع): «ما».

(٨) في (س) و(ع): «التي».

ولا سَبيلَ إلى شيءٍ منها:

أمّا الأوّلُ[١] فلأنّ التَّوقُّفَ على الشيءِ لا يَستَلزِمُ الجُزئيّةَ، وقولُه: «وليسَ ذلكَ إلا للجُزئيّة» في حيِّزِ المَنْع، فإنّ الثلاثةَ تَتَوقّفُ على الاثنَينِ لِتَحقُّقِ لازِمِهِ الذي هوَ التَّقدُّمُ الذّاتيُّ والترتيبُ العَقْليُّ للثلاثةِ على الاثنَينِ[٢]، حَيثُ يُقالُ: تحقَّقَ الاثنانِ فتَحقّقَ الثّلاثةُ، وليسَ الاثنانِ جُزْءاً منها؛ إذِ الأعدادُ مُركّبةٌ مِنَ الوَحْداتِ دونَ غيرِها.

وما حكمَ به الفاضِلُ الشَّريفُ مِن أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ عَينُ الماهيّةِ بالذّاتِ، فلا يُتصوَّرُ تَقدُّمُه عليها؛ لاستِحالةِ تَقدُّم الشيءِ على نفسِه، فكيفَ يُتَصوَّرُ تَقدُّمُه عليها معَ انضِمام أمرَينِ آخرَينِ إليها[٣]؟ ليسَ مَبْناهُ[٤] على كونِ مجموعِ المادّةِ والصُّورةِ جُزْءاً مِنَ العِلّةِ التامّةِ، بل على أنّ تَقدُّمَ مجموعِ الأُمورِ المُنضَمّةِ بعضُها إلى بعضٍ على الأمرَينِ المُنضَمَّينِ منها يَستَلزِمُ تَقدُّمَ مجموعِ هذَينِ الأمرَينِ على نفسِه، فإنّ مجموعَ الأربعةِ إذا تَقدَّمَ على الاثنَينِ يَلزَمُ أنْ يَتَقدَّمَ مجموعُ الاثنَينِ على نفسِه لِتَقدُّمِهِ على الأربعةِ، وإنْ لم يكُنِ الاثنانِ جُزْءاً مِنَ الأربعة.

---

(١) وهو أنّ الحكمَ بأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جزءٌ من العلّة التامّة، لأنّ العِلّةَ التامّةَ تتوقّفُ عليه، وليس ذلك إلّا للجُزئيّة.

(٢) من قوله: «لتحقق لازمه» إلى هنا، سقط من (س).

(٣) وهما الفاعلُ والغاية. وانظر: «شرح المواقف» للشريف الجرجانيّ (١/ ٤٢٤)، أو (٤/ ١٠٥) بحاشيتَيْه.

(٤) قوله: «ليس مَبْناه...» إلخ، الجملةُ خبرُ «ما» من قوله في بداية الفقرة: «وما حكم به الفاضل الشريف...» إلخ.

وأمّا الثاني[١] فظاهِرُ البُطْلان[٢].

وأمّا الثالِثُ[٣] ففي حيِّزِ المَنْعِ، فإنّ البَدِيهةَ لا تُفرِّقُ بينَ الاثنَينِ والثلاثةِ في أنّ الآحادَ التي يَشتَمِلانِ عليها أجزاءٌ ابتداءً، ولا تحكمُ بأنّ آحادَ الاثنينِ أجزاءٌ ابتداءً، وآحادَ الثلاثةِ جزءُ الجزءِ؛ لِكونِ كلِّ اثنَينِ جُزءاً مِنها.

وأيضاً يحكمُ العَقلُ بَديهةً بأنّ الحاصِلَ مِن أجزاءِ الثلاثةِ في وقتِ انضِمام الواحِدِ إلى الاثنَينِ ليسَ إلّا الجزءَ الواحدَ، وأنّ الجزءَيْنِ الآخرَينِ جُعِلا قبلَ الانضِمام، فلو كانتِ الثلاثةُ المَفروضةُ مُركَّبةً مِن ثلاثةِ اثنَينِ لم يَكُنِ الأمرُ كذلك.

ولو سُلِّمَ أنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ حَقيقةً مِنَ العِلّةِ التامّةِ، فلا نُسلِّمُ أنّ كلَّ جُزءٍ مِن أجزاءِ العِلّةِ التامّةِ عِلّةٌ ناقِصةٌ، بلِ العِلّةُ الناقِصةُ هوَ البعضُ الذي يُغايِرُ الشيءَ، ولا يَلزَمُ أنْ يكونَ كلُّ جُزءٍ مِن أجزاءِ العِلّةِ التامّةِ[٤] بعضاً كذلكَ، فإنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ، لكنّه ليسَ مُغايِراً للمَعلولِ، بل هوَ نفسُ المَعلولِ، والجزءُ المُغايِرُ له كلُّ واحدٍ مِنَ المادّةِ والصُّورة». إلى هُنا كلامُه[٥].

---

(١) وهو أنّ الحكمَ بأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جزءٌ من العلّة التامّة، لأنّ جُزئيّةَ كلِّ واحدٍ من الآحادِ مِن جُملةٍ ما يَستلزمُ جُزئيّةَ مجموعِ الآحادِ المُجتَمِعةِ الذي تتضمَّنُه الجملة.

(٢) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فإنّ الذي ذكَرَه مُطلَقٌ عن القَيْدِ الذي ذكَرْناه بقولِنا: «مُشتَمِلةٌ على أجزاءٍ أُخَرَ»، ولذلكَ حكمَ بظهورِ بُطلانِه، فإنّه لو كانَ مُرادُه ما ذكَرْناه لَـمّا قالَ: «إنّه ظاهِرُ البُطْلان». منه».

(٣) وهو أنّ الحكمَ بأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جزءٌ من العلّة التامّة ضروريّ.

(٤) زادَ في (أ): «علة ناقصة له»، ولا يستقيم.

(٥) أي: كلام ابن الخطيب.

وفيه بَحْثٌ:

أمّا أوّلاً فلأنّ الترديدَ الذي ذكَرَه في تَعْليلِ الحكم؛ بأنّ مجموعَ المادّةِ والصُّورةِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّةِ[1]، غيرُ حاصِرٍ[2] للمُحتَمِلاتِ، كيفَ ولم يَذكُرْ فيه ما هو أظهَرُها؟ وهوَ أنْ يكونَ الحكمُ المَذكورُ لأنّ جُزئيّةَ كُلٍّ منهما مِن جُملةٍ مُشتَمِلةٍ على أجزاءٍ أُخَرَ تَستَلزِمُ جُزئيّةَ مجموعِهما. والفَرْقُ بينَ هذا والذي ذكَرَه ثانياً ظاهِرٌ، ولا بُدَّ مِن إبطالِهِ أيضاً حتّى يَتِمَّ جوابُه.

وأمّا ثانياً فلأنّ تَوقُّفَ العِلّةِ التامّةِ على مجموع المادّةِ والصُّورةِ يَستَلزِمُ جُزئيّةَ منها؛ إذْ لا احتمالَ لأنْ يكونَ تَوقُّفُها عليه تَوقُّفَ المَشروطِ على الشَّرْطِ، وإلّا يَلزَمُ أنْ تَتَوقَّفَ العِلّةُ التامّةُ على كلٍّ مِنَ المادّةِ والصُّورةِ على نَحوَينِ مِنَ التَّوقُّفِ: أحدُهما: تَوقُّفُ الكلِّ على جُزئِهِ، والآخَرُ: تَوقُّفُ المَشروطِ على جُزءِ شرطِهِ، وجُزءُ الشرطِ شرطٌ[3]، فيَلزَمُ أنْ يَتَوقَّفَ شيءٌ واحِدٌ في تحقُّقِهِ مرّةً على آخَرَ مرَّتَينِ في كلِّ مرّةٍ أصالةً لا في ضِمنِ الأُخرى، وهذا ممّا لا يَشُكُّ عاقِلٌ في بُطلانِه.

وإنّما قيَّدْنا التَّوقُّفَ بأنْ يكونَ «في كُلِّ مرّةٍ أصالةً»؛ إذْ لا فَسادَ فيما إذا كانَ التَّوقُّفُ في إحداهما أصالةً وفي الأُخرى في ضِمْنِ الأُولى، كما هوَ اللازِمُ على تَقْديرِ جُزئيّةِ المَجْموعِ المَذْكورِ مِنَ العِلّةِ التّامّة.

---

(١) الترديدُ الذي ذكَرَه في تعليل الحكم المنقول هو قوله: «إمّا لأنّ العِلّةَ التامّةَ تتوقّفُ عليه وليسَ ذلكَ إلّا للجُزئيّةِ، أو لأنّ جُزئيّةَ كلِّ واحدٍ من الآحادِ من جُملةٍ ما يَستَلزِمُ جُزئيّةَ مجموعِ الآحادِ المُجتَمِعةِ الذي تتضمَّنُه الجملة، أو يُدّعى أنه ضروريّ».

(٢) قوله: «غيرُ حاصِرٍ» هو خبرُ «لأنّ» من قوله: «فلأنّ الترديد... إلخ».

(٣) سقط من (س): «شرطه، وجزء الشرط شرط»، وسقط من (ع): «على جزء شرطه، وجزء الشرط شرط».

وأمّا ثالثاً فلأنّ توقُّفَ الثلاثةِ على مجموع الاثنَينِ غيرُ مُسلَّم، والتَّعْليلُ الذي ذكَرَه بقولِهِ: «لِتَحقُّقِ لازمِهِ الذي هوَ التَّقدُّمُ الذاتيُّ» إلخ، مَنشَؤُه الاشتباهُ بينَ تحقُّقِ الاثنَينِ الذي[1] مِن جِنسِ الآحادِ وتحقُّقِ الاثنَينِ الذي مَرتَبةٌ مِن مَراتِبِ الأعدادِ[2]، فإنّ المُرادَ مِنَ الاثنَينِ فيما إذا قيلَ: «تحقَّقَ الاثنانِ فتَحقَّقَ الثلاثةُ» هوَ الأوّلُ دونَ الثاني.

بقيَ هنا شيءٌ هوَ مَحلُّ تَعجُّبٍ ومَوضِعُ استِغرابٍ، وهوَ أنّ القومَ أنكروا تَقدُّمَ العِلّةِ التامّةِ المُفسَّرةِ بـ«جميع ما يحتاجُ إليه الشيءُ» على المَعْلول المُركَّبِ، واعتَرَفوا بأنّ الوجوبَ السابِقَ على الوجودِ الذي لا بُدَّ منه في كُلِّ مَوْجودٍ مُمكِنٍ؛ بسيطاً كانَ أو مُركَّباً، أثَرٌ للعِلّةِ التامّةِ بالمَعْنى المَذْكورِ؛ بِناءً على أنّ وجودَ المَعْلولِ يَمتَنِعُ عندَ عَدَمِ حصولِ بعضِ ما يَحتاجُ إليه المَعْلولُ في وجودِه، أيَّ بعضٍ كانَ؛ إذْ حينَئذٍ يجبُ عَدَمُه لِتَحقُّقِ عِلَّتِهِ التامّةِ، فإنّ عدَمَ كلِّ جُزءٍ مِن أجزاءِ عِلّةِ الوجودِ عِلّةٌ تامّةٌ للعَدَمِ، فوجودُه لا يجبُ إلّا بعدَ تَحقُّقِ جميع ما يَحتاجُ إليه، فثبتَ أنّ الوجوبَ السّابِقَ أثَرٌ للعِلّةِ التامّةِ بالمَعْنى المَذْكور.

وهذا الاعتِرافُ منهم لا يَكادُ يُجامِعُ ذلكَ الإنكارَ، لأنّ مُوجَبَ الاعتِرافِ المَذْكورِ تَقدُّمُ العِلّةِ التامّةِ بالمَعْنى المَذْكورِ على وجودِ المَعْلول، بسيطاً كانَ أو مُركَّباً، ضرورةَ أنها مُتَقدِّمةٌ على الوجوبِ المُتقدِّم على وجودِ المَعْلول، والمُتقدِّمُ على المُتقدِّم على الشيءِ مُتقدِّمٌ على ذلكَ الشيء.

---

(١) في (س): «الذين»، وكذا فيما سيأتي بعد بضع كلمات.

(٢) في (س) و(ع): «الآحاد».

ومِن هُنا تَبيَّنَ أنّ ما قيلَ[١]: «مجموعُ المادّةِ والصُّورةِ بشرطِ الارتباطِ بينَهما عَيْنُ المَعْلول، وبدونِ هذا الشَّرْطِ جُزءٌ مِنَ العِلّةِ التامّة»[٢]، لا يُجدي نَفْعاً في حَلِّ الإشكالِ المَشْهورِ ودَفْعِ المَحْذورِ فيه، لأنّ ذلكَ الشَّرْطَ أيضاً مِن جُملةِ ما يَحتاجُ إليه وجودُ المَعْلول، فلا بُدَّ مِن حُصولِهِ قبلَ وجودِ المَعْلول، فيَلزَمُ المَحْذورُ المَذْكورُ قَطْعاً[٣].

***

---

(١) على حاشية (أ): «قائله جلال في رسالة البراهين». يعني: الجلالَ الدَّوّانيَّ في «رسالته في إثبات الواجب».

(٢) تقدَّم عند المُصنِّف نَقْلُ كلام الدَّوّانيّ بطوله، وفيه: «أنّ جميعَ الأجزاءِ المادّيّةِ والصُّوريّةِ لها اعتباران: اعتبارُهما مُنفَرِدَينِ بلا اعتبارِ ارتباطٍ، وهما بهذا الاعتبارِ جُزءٌ من العِلّةِ التامّةِ مُتَقَدِّمٌ على المَعْلولِ بمَرتَبَتَين. واعتبارُهما على النَّحْوِ المُعيَّنِ الارتباطيِّ الذي هما عليه في الخارج، وهما بهذا الاعتبارِ عَينُ المَعْلول»، وهو في «رسالته في إثبات الواجب» (ص: ٨٧).

(٣) بعدها في (أ): «تم»، وفي (س): «تمت الرسالة»، وفي (ع): «تمت بحمد الله تعالى وعونه».

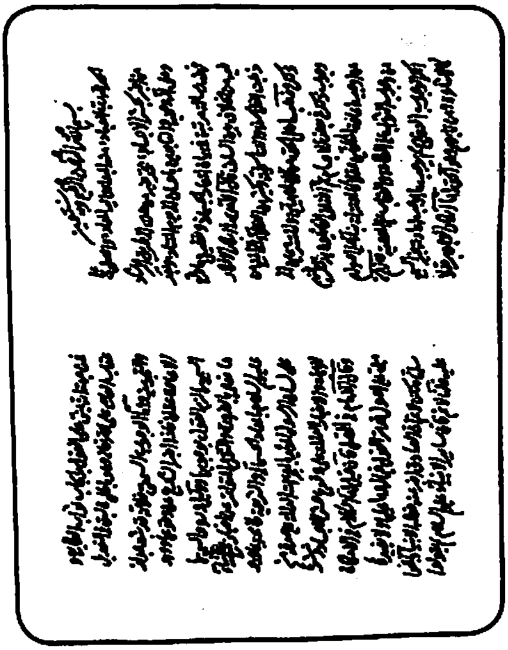
رسالة في تحقيق حشر الأجساد

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

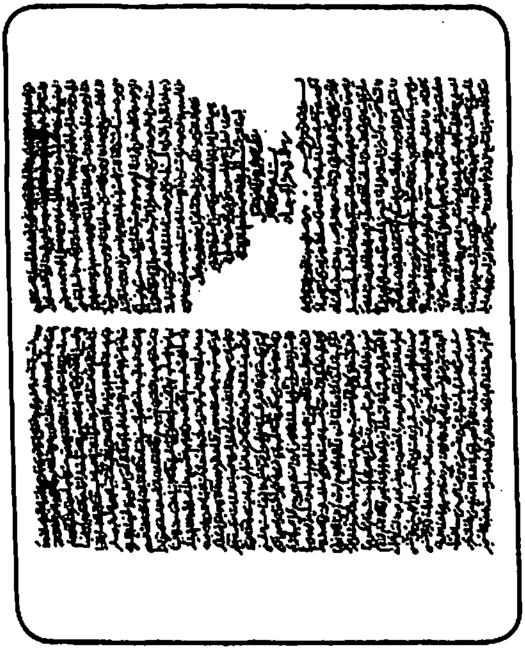
تطبع محققة على أربع نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

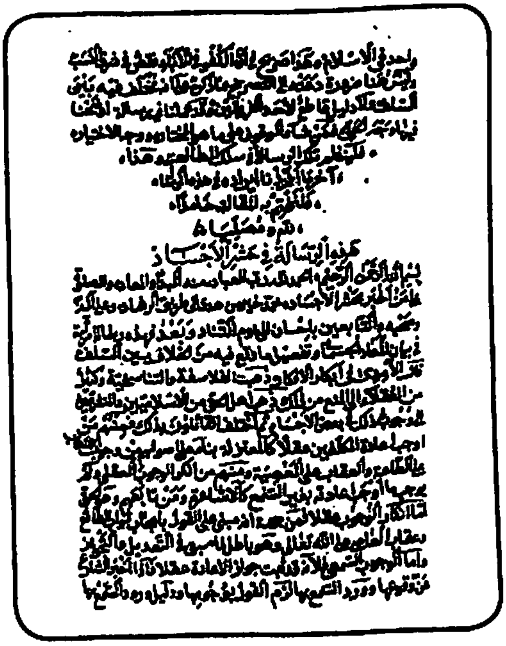
دار اللباب



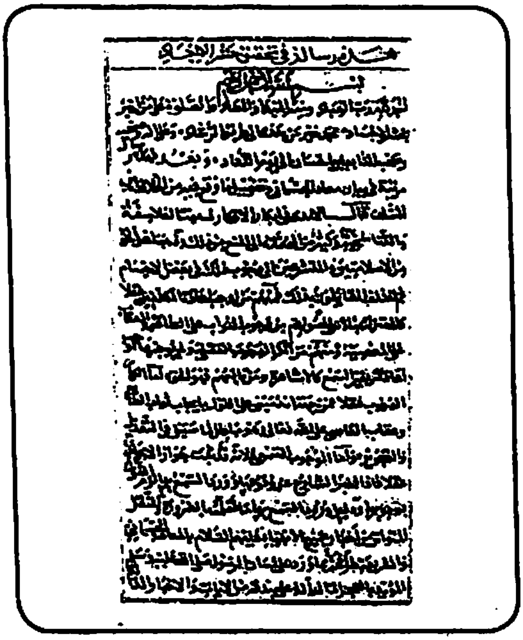
مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة لا له لي (ل)



مكتبة لا له لي (هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله العزيزِ الغفور، الذي بدأ الخلقَ وإليه تُرجَعُ الأمور، فيَبعَثُ ما في القبور، فيُكافِئُ كلَّ شَكُور، ويُجازي كلَّ كَفُور، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ الذي أخرج الناسَ من الظُّلماتِ إلى النُّور، وعلى آلِهِ وصَحْبه وتابعيهم إلى يوم النُّشور.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مفيدة ماتعة، صنَّفها العلامةُ الكبير، المُحقِّقُ الخطير، الجِهبِذُ النِّحرير، أحمدُ بنُ سليمان بنِ كمالٍ الوزير، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه المَوْلى القدير، في مسألة حشرِ الأجساد أو المَعادِ الجِسْماني.

وقد نقل فيها الاختِلافَ بين المُتشرِّعين[1] والفلاسفة في المَعادِ الجِسْمانيّ، ثم بيَّن اختلافَ القائلين بالمَعادِ الجِسْمانيّ - وهم المُتشرِّعون - في كيفيّة حَشْرِ الأجساد، أي: في أنّ الأجسام تَنعَدِمُ وتُعادُ أم أنها تَتفرَّقُ وتُجمَع.

ثم نقلَ عن شيخ الفلاسفة الإسلاميِّين ورئيسِهم أبي عليّ ابن سينا كلاماً ظاهرُه إثباتُ المَعادِ الجِسْمانيّ، وهو نَقْلٌ مُهِمّ، لأنه على خِلافِ الشائع في

---

(١) وهم المُتقيِّدون بقواعد الشريعة ونصوصها في علومهم، فيدخل فيهم المُتكلِّمون والمُفسِّرون والفقهاء والمُحدِّثون ونحوُهم.

أنّ الفلاسفة يُنكِرون المعاد الجِسْمانيّ، من غير تَفْصيل بين الإسلاميِّين منهم وغيرِهم، حتى إنّ المُصنِّفَ نفسَه نقل ذلك عن الفلاسفة الإلهيِّين، وهم أعمُّ من الإسلاميِّين.

فهل يُستَثنى من هذا الإنكار الإسلاميُّون منهم؟ أم يعمُّهم ويُستَثنى ابنُ سينا منهم خاصّة؟ أم يعمُّهم وابنَ سينا أيضاً لأنّ له كلاماً آخرَ ظاهرُه إنكارُ المعاد الجِسْماني؟ هذا ما يحتاجُ إلى دراساتٍ مُستَفيضة، وثمّةَ شيءٌ منها.

ثم نَقَدَ المُصنِّف القولَ بابتناء الخلافِ في حشر الأجساد على الخلاف في تناهي النُّفوس الناطِقة أو عدم تناهيها، كما نقدَ القولَ بابتناء الخلافِ فيها على الخلاف في مسألة إعادة المَعْدوم.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النسبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر[1]، وقد أحال فيها على «رسالته في لزوم الإمكان للمُمكِن» وعلى «حاشيته» على «تهافت الفلاسفة» لخواجَهْ زادَه، وكلاهما مما ثبتَتْ نِسبتُه إليه.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثانية: نسخة مكتبة عاطف أفندي ذات الرقم (٢٨١٦)، ورمزتُ إليها بالحرف (ع)، والثالثة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي ذات الرقم (٣٧١٠)، ورمزتُ إليها بالحرف (ل)، والرابعة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي ذات الرقم (٣٦٨٢)، ورمزتُ إليها بالحرف (هـ).

وأضفتُ إليها عناوين فَرْعية زيادةً في التوضيح، وأثبتُّها بين حاصرتَيْن، تنبيهاً على أنها من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

---

(١) وقد عرضتُ أمثلةً له في مُقدِّمات عدّة رسائل سابقة، فلا حاجةَ لتكرارها هنا.

وأما عنوان الرسالة فقد جاء في (ج) بلفظ: «هذه رسالة معمولة في تحقيق حشر الأجساد»، وفي (هـ): «هذه رسالة في تحقيق حشر الأجساد»[1]، وفي (ل): «هذه الرسالة في حشر الأجساد»، وفي (ع): «رسالة في حشر الأجساد»، وهي متقاربة جداً، وقد أثبتُّه «رسالة في تحقيق حشر الأجساد»، لأنّ إثبات لفظة «تحقيق» شائع في عناوين غيرها من رسائل المُصنِّف.

وقد جاء عنوانها في نُسَخٍ خطيّةٍ أخرى مغايراً لذلك، ففي نسخة مكتبة بغدادي وهبي ذات الرقم (١٠٤١): «رسالة شريفة مرغوبة معمولة في بيان المَعادِ الجِسْمانيّ»، وفي نسخة مكتبة عاطف أفندي ذات الرقم (٢٨٠٦): «رسالة في بيان المعاد الجِسْمانيّ». وهاتان النُّسختان وإن لم أعتمد عليهما في تحقيق الرسالة، إلّا أنّ للعنوان المُثبَتِ فيهما اعتباراً، لا سيّما وأنّ له مُؤيِّداً في قول المُصنِّف في بداية رسالته: «فهذه رسالة مُرتَّبةٌ في بيان المَعادِ الجِسْماني»، ولذا أثبتُّه عنواناً فرعيّاً للرسالة.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

(١) وكذا جاء في نسخة مكتبة أيا صوفيا (٤٧٩٤)، وهي نسخة وقفتُ عليها، ولم أعتمد عليها في التحقيق إلا استئناساً.

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله ربِّ العِباد، مِنهُ المبدأُ وإليه المَعاد، والصَّلاةُ على مَنْ أخبرَ بحَشْرِ الأجساد، مُحمَّدٍ خيرِ مَنْ هَدى إلى طريقِ الرَّشاد، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ والتَّابعينَ بإحسانٍ إلى يوم التَّناد.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مُرتَّبةٌ في بيانِ المَعادِ الجِسْمانيِّ[2]، وتفصيلِ ما وقعَ فيهِ مِنَ الخِلافِ بينَ السَّلَف.

[الاختلاف في المَعادِ الجِسْمانيّ]

قالَ الآمِديُّ[3] في «أبكارِ الأفكار»: «ذهبتِ الفَلاسِفةُ والتَّناسُخِيَّةُ وكثيرٌ مِنَ العُقَلاءِ إلى المَنْعِ مِن ذلك.

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين»، وفي (ع): «وصلّى اللهُ على سيِّدنا مُحمَّدٍ وعلى آلِهِ وصَحْبه أجمعين».

(٢) قال العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» للجرجاني (٨/ ٢٨٩_٢٩٠): «المعاد هاهنا: مصدر، لا اسم مكان أو زمان، وحقيقةُ العَوْد: توجُّه الشيء إلى ما كان عليه، والمراد هاهنا: الرجوعُ إلى الوجود بعد الفناء أو رجوعُ أجزاءِ البَدَن إلى الاجتماع بعد التفرُّق، وإلى الحياة بعد الممات، ورجوعُ الأرواح إلى الأبدان بعد المُفارَقة. وأما المعاد الروحانيّ على ما يراه الفلاسفة، فمعناه: رجوعُ الأرواح إلى ما كان عليه من التجرُّد عن علاقة البَدَن واستعمال الآلات».

وانظر أيضاً: «الذخيرة» للعلاء الطوسي (ص: ٢٥٧).

(٣) سيف الدين (٥٥١_٦٣١)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان مسألة خَلْق القرآن».

وذهبَ أهلُ الحقِّ مِن الإسلاميِّينَ والمُتشرِّعينَ إلى وجوبِ ذلكَ في بعضِ الأجسامِ.

ثمَّ اختَلَفَ القائلونَ بذلك:

فمنهم مَنْ أوجَبَ إعادةَ المُكلَّفينَ عَقْلاً، كالمُعتَزِلة؛ بناءً على أُصولِهم مِن وجوبِ الثّوابِ على الطاعة[1]، والعِقابِ على المَعْصية.

ومنهم مَنْ أنكرَ الوجوبَ العَقْليّ، ولم يُوجِبْ ما أوجَبَ إعادتَه بغَيرِ السَّمْع، كالأشاعِرةِ ومَنْ تابعَهُم. وهو الحقّ.

أمّا إنكارُ الوجوبِ عَقْلاً فمِن جِهةِ أنه مَبْنِيٌّ على القولِ بإيجابِ ثوابِ الطائع وعِقابِ العاصي على الله تعالى، وهو باطِل؛ لِـمَا سبقَ في التَّعْديلِ والتَّجْوير[2].

وأمّا الوجوبُ السَّمْعيُّ فلأنه قد ثبَتَ جوازُ الإعادةِ عَقْلاً، فإذا أخبَرَ الشّارعُ عن وقوعِها ووَرَدَ السَّمْعُ بها لَزِمَ القولُ بوجوبِها.

ودليلُ ورودِ السَّمْع بها: ما نَعلَمُه بالضّرورةِ والنَّقْلِ المُتواتِرِ مِن إخبارِ جميعِ الأنبياءِ عليهمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ بالمَعادِ الجِسْمانيّ، والشَّريعةُ طافِحةٌ بما وردَ على لِسانِ الرَّسولُ المُؤيَّدِ بالمُعجِزاتِ الدّالّةِ على صِدْقِه، مِن الآياتِ والأخبارِ الدّالّةِ على وقوعِ حَشْرِ الأجسادِ ونَشْرِها»[3].

---

(١) في (ع): «على الله بالطاعة»، وهو مستقيم أيضاً.

(٢) في جميع النُّسخ: «والتجويز» بالزاي، والتصويب من «أبكار الأفكار». والجَوْر: ضِدُّ العَدْل. والكلام في التعديل والتجوير تقدَّم عند الآمدي في «أبكار الأفكار» (٢/ ١١٥ ـ ٢٢٨)، وانظر منه (٢/ ١٥١ ـ ١٦٦) خاصة.

(٣) «أبكار الأفكار في أصول الدين» للآمدي (٤/ ٢٦١ ـ ٢٦٢)، ثم ذكر نحواً من خمسين آيةً وستةِ أحاديثَ تدل على ذلك.

وقالَ الإمامُ[١] في «المُحصَّل»: «فإنْ قيلَ: أمّا الكلامُ[٢] في الإمكانِ مَبْنيٌّ على أُصولٍ قد مَرَّ القولُ فيما لها وعليها، ولا نُعيدُها[٣].

سَلَّمْناهُ؛ لكنْ لا نُسلِّمُ أنّ الصّادقَ أخبرَ عنه.

قولُه[٤]: «الأنبياءُ أجمَعُوا عليه»، قُلْنا: لا نُسلِّم، فإنّ سائرَ الأنبياءِ عليهِمُ الصَّلاةُ والسَّلامُ لم يَقولُوا إلّا بالمَعادِ الرُّوحانيّ، فأمّا نَبيُّنا مُحمَّدٌ ﷺ فقد جاءَ في شَرْعِهِ ما يَدُلُّ على المَعادِ الجِسْمانيّ»[٥].

وقالَ المُحقِّقُ الطُّوسيُّ[٦] في «تَلْخيصِه»[٧]: «أجمَعَ المُسلِمونَ على المَعادِ البَدَنيّ، بعدَ اختِلافِهم في مَعْنى المَعاد.

فقالَ القائلونَ بإمكانِ إعادةِ المَعْدوم: إنّ اللهَ تعالى يُعدِمُ المُكلَّفين، ثمَّ يُعيدُهم.

وقالَ القائلونَ بامتِناعِه: إنّ اللهَ تعالى يُفرِّقُ أجزاءَ أبدانِهِمُ الأَصْليّة[٨]، ثمَّ يُؤلِّفُ بينَها، ويَخلُقُ فيها الحياة.

---

(١) فخر الدين محمد بن عمر الرازيّ (٥٤٤ ـ ٦٠٦).

(٢) سقط من (ع): «الكلام»، وسقط من(ل): «أما»، والمثبت من (ج) و(هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «المحصَّل».

(٣) في (ج): «يفيدها»، وهو تصحيف.

(٤) أي: قول المُستدِلّ، وقد تقدَّم نَقْلُ استدلاله في عبارة الإمام الرازي، واختصرها المُصنِّف هنا.

(٥) «محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلِّمين» للإمام الرازي (ص: ٢٣٢).

(٦) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

(٧) في هامش (ل): «أي في تلخيص المُحصَّل».

(٨) وهي الباقية من أول العمر إلى آخره، كما في «شرح العقائد النسفية» للإمام السعد التفتازاني (ص: ١١٤). وانظر مناقشتَه في «حاشية حسن جلبي» على «شرح المواقف» (٨/ ٢٩٥).

وأمَّا الأنبياءُ المُتقدِّمونَ على نبيِّنا مُحمَّدٍ ﷺ فالظَّاهرُ مِن كلام أُمَـمِهم أنَّ موسى عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ لم يَذكُرِ المَعادَ البَدَنيّ، ولا أُنزِلَ عليه في التَّوْراة، لكنْ جاءَ ذلك في كُتُبِ الأنبياءِ الَّذينَ جاؤوا بعدَه، كحِزْقِـيلَ وإشْعِيا[1] عليهما الصَّلاةُ والسَّلام[2]، ولذلكَ أقرَّ اليهودُ به.

وأمَّا في الإنجيلِ فقد ذُكِرَ أنَّ الأخيارَ[3] يَصِيرونَ كالملائكة، ويكونُ لهم الحياةُ الأبديَّةُ والسَّعادةُ العظيمة. والأظهَرُ أنَّ المذكورَ فيه المَعادُ الرُّوحانيّ[4].

---

(١) في (ج): «وشعبياه»، وفي (ع): «وشعيب»، ولم يتَّضح رسمُها في (هـ)، والمُثبَت من (ل)، وهو الصواب. وانظر: «مروج الذهب» للمسعودي (١/ ٧٥)، و«جمهرة أنساب العرب» لابن حزم (ص: ٥٠٧).

(٢) حزقيل وإشعيا: كلاهما من أنبياء بني إسرائيل، بحسب أخبارهم، ولإشعيا سِفْرٌ من أسفار العهد القديم عندهم.

(٣) في (هـ): «الأخبار»، وهو تصحيف، وفي (ل): «الأحبار»، وله وجه، وفسَّرها في الحاشية بقوله: «الأحبار: جَمْعُ حَبْر، وهو العالِمُ الذي يَعلَمُ المسائلَ بالأدلَّة». والمُثبَت من (ج) و(ع)، وهو الموافق لِـمَا في «تلخيص المحصَّل».

(٤) سيأتي نقدُه في كلام المُصنِّف رحمه الله تعالى، وأزيدُ عليه ما تعقَّبه به أيضاً العلامةُ مُصلِح الدين اللاريّ في رسالته المُفرَدة في هذه المسألة فقال: «قوله بأنَّ «التوراة لم تُخبِرْ عن المَعادِ الجسمانيّ» لا يُعوَّلُ عليه، وكيف يكونُ سكوتُ موسى عليه السَّلامُ عنه صحيحاً والحالُ أنه من أُمّهات أصول الدين التي يجبُ اعتقادُها ويُكفر مُنكِرُها، وجميع الأنبياء متّفقون في أمثالها. وما نقله من اليهود غيرُ معتبر، فإن بُخْتَ نصَّر قَتَلَ اليهود حتى لم يبقَ منهم إلا أقلُّ من القليل، وأحرَقَ أسفار التوراة، ولم يبقَ منهم مَنْ يحفظها، فكيف يُوثَقُ بها وبقول اليهود! ولذا لم تَزَلْ نُسَخُها مختلفة.

وكذا إخبارُه بأنَّ «الظاهر أنَّ المذكورَ في الإنجيل المعادُ الرُّوحانيّ» غيرُ ظاهر، بل ذكرَ الشَّهْرَسْتانيُّ في «المِلَل والنِّحَل» [١/ ٢٢١]: أنه اجتمعت علماؤُهم في قُسْطنطينيّة بمَحضَر من مَلِكِهم، وكانوا ثلاث مئة وثمانية عشر رجلاً، واتفقوا على أمور، منها: نُؤمِنُ بروح القُدُس الواحد وبقيام أبداننا =

وأمّا القُرآنُ[١] فقد جاءَ فيه كِلاهُما:

أمّا الرُّوحانيُّ ففي مِثلِ قولِهِ عزَّ مِن قائل: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ [السجدة: ١٧]، و﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، ﴿وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾ [التوبة: ٧٢].

وأمّا الجِسْمانيُّ فقد جاءَ أكثرَ مِن أنْ يُعَدّ، وأكثرُه مما لا يَقبَلُ التأويل، مِثلُ قولِهِ تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨ـ٧٩]، ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾ [يس: ٥١]، ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١]، ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٣ ـ ٤]، ﴿كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾ [النازعات: ١١]، ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصّلت: ٢١]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ [النساء: ٥٦]، ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾ [ق: ٤٤]، ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾[٢] [البقرة: ٢٥٩]، ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾ [العاديات: ٩]، إلى غيرِ ذلكَ ممّا لا يُمكِنُ أنْ يُحصى»[٣].

وقالَ الإمامُ حُجّةُ الإسلام أبو حامدٍ الغزاليُّ في كتابِهِ المَوْسوم بـ«المَضْنون به على غيرِ أهلِه»[٤]: «عَوْدُ النَّفسِ إلى الجَسَدِ بعدَ مُفارَقَتِها أمرٌ مُمكِنٌ غيرُ

= وبالحياة الدائمة إلى أبد الآبِدين، وذكر أنّ فيه إشارةً إلى حشر الأبدان، وفي النصارى مَنْ قال بحشر الأرواح دون الأبدان».

(١) زاد في (ع): «العظيم»، وليست في (ج) و(ل) و(هـ)، ولا في «تلخيص المحصّل».

(٢) ثبت ذِكرُ هذه الآية الكريمة في النُّسَخ، ولم ترد في المطبوع من «تلخيص المحصّل».

(٣) «تلخيص المحصّل» لنَصِير الدين الطوسي (ص: ٣٩٣ ـ ٣٩٤).

(٤) في نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الغزالي نظر، فقد أنكر نسبتَه إليه ابنُ الصلاح، فيما =

مُستَحيل، ولا يَنبَغي أنْ يُتَعجَّبَ منهُ، بل التَّعَجُّبُ مِن تَعَلُّقِ النَّفْسِ بالبَدَنِ في أوَّلِ الأمرِ أظهَرُ مِن تَعَجُّبِ عَوْدِها إليهِ بعدَ المُفارَقة، وتأثيرُ النَّفْسِ بالبَدَنِ تأثيرُ فِعْلٍ وتَسْخيرٍ، ولا بُرْهانَ على استِحالةِ عَوْدِ هذا وصَيْرورةِ هذا البَدَنِ مُستَعِداً مرّةً أُخرى لِقَبولِ تأثيرِهِ وتَسْخيره.

بقيَ هاهنا تَعَجُّبٌ مِن ضُعَفاءِ العُقولِ، وهو أنّ ذلكَ الاستِعدادَ الإنسانيَّ يَحصُلُ قليلاً قليلاً، بالتّدريج مِن نُطْفةٍ في قَرارٍ مَكِين، ثمَّ مِن عَلَقة، إلى تمام الخِلْقة، وإذا لم يكُنْ كذلكَ[1] لا يَقبَلُ استِعدادَ قبولِ التَّسْخير.

ورَفْعُ هذا التَّعَجُّبِ[2] أنّا قد بَيَّنّا أنّ ما هُو مُمكِنٌ بالتّدريج حُدوثُه: ممكنٌ حدوثُه دَفْعةً واحدةً في الثّاني، والتَّوالدُ إنّما يكونُ بالتَّدريج، أمّا التَّوَلُّدُ فلا يكونُ بالتّدريجِ[3] المَحْسوس، ألا تَرى أنّ الفأرَ الذي يَتَوالَدُ يكونُ بالتّدريجِ[4] وباجتماعِ

= نقله عنه الذهبيُّ في «سير أعلام النبلاء» (١٩/ ٣٢٩)، وابنُ كثير في «طبقات الشافعيِّين» (ص: ٥٣٦)، وابنُ السبكيّ في «طبقات الشافعية الكبرى» (٦/ ٢٥٧)، وأقرُّوه وأيَّدوه، وقال ابن السبكي: «وقد اشتمل «المضنون» على التصريح بِقِدَم العالم ونَفْي العلم القديم بالجزئيّات ونَفْي الصفات، وكلُّ واحدة من هذه يُكفِّرُ الغزالي قائلَها هو وأهل السُّنّة أجمعون، وكيف يُتَصوَّرُ أنه يقولها؟!».

وناقشهم وناقش غيرَهم في ذلك الدكتور سليمان دنيا في كتابه «الحقيقة في نظر الغزالي» (ص: ٩٩ - ١١٩)، فانظره.

(١) أي: إذا لم يكن تدريجياً، بأن كان بَعْثُ الأجساد من القبور دفعةً واحدة.

(٢) زاد في (ع): «مِن».

(٣) سقط من (ج): «وأما التولّد فلا يكون بالتدريج».

(٤) من قوله: «وأما التولّد فلا يكون بالتدريج» إلى هنا، سقط من (هـ).

الذَّكَرِ والأُنثى، وبعدَ حَمْلٍ وسِفادٍ[1]، وأنّ التَّولُّدِيَّ[2] منه يكونُ دَفْعةً واحِدة، فإنه لم يُوجَدْ قَطُّ مَدَرٌ[3] ولا تُرابٌ بَعْضُه فأرٌ بالفِعْلِ وبَعْضُه بالقُوّةِ قريبٌ إلى حَجْمِ الفأر. فكذلك[4] الذُّبابُ الذي يَتَولَّدُ في الصَّيْفِ مِنَ العُفوناتِ يكونُ دَفْعة، ولم يُوجَدْ عُفونةٌ تَغيَّرتْ عَنْ حالِها وصارت بالقُوّةِ قريبةً إلى الذُّبابِ، بل يَستَحيلُ ذُباباً مِن غيرِ مُهْلةٍ وتَدريج[5].

والنَّشْأةُ الثّانيةُ تَولُّديّةٌ مِن تلكَ الأجزاءِ التي كانَتْ في الأصل، وإن تَفَرَّقَتْ وانخَلَعَت[6] بعضُ صُوَرِها، فيَرُدُّ اللهُ تعالى واهِبُ الصُّوَرِ تلكَ الصُّوَرَ إلى موادِّها، ويحصُلُ المِزاجُ الخاصُّ مرّةً أُخرى، ولها نَفْسٌ حَدَثَت عندَ حُدوثِ ذلكَ المِزاجِ ابتداءً، فتعودُ بالتَّسْخيرِ والتَّصرُّفِ إليها معَ العَلاقةِ التي بينَهما.

---

(١) على حاشية (ل): «السِّفادُ، بكَسْرِ السِّين: نَزَوانُ الذَّكرِ على الأُنثى. صحاح. وفي المَثَل: هو أخفى سِفاداً مِنَ الغُراب. مُطوَّل. قيلَ: إنّ الغُرابَ يُخفيه، وقيلَ: ما له إلّا المُطاعَمة. وفي كلام عليٍّ كرّمَ اللهُ وجهَه: إنْ صَحَّ ما نُقِلَ أنه لا سِفادَ في الطاووس، فليسَ أغرَبَ مِن مُطاعَمةِ الغُراب. حسن جلبي على المُطوَّل».

قلت: انظر: «الصحاح» للجوهري (٢/ ٤٨٩)، و«المُطوَّل» للتفتازاني (ص: ٥٣٧)، و«حاشية حسن جلبي» على «المطول» (ص: ٤٩١).

(٢) في (ج): «التوالدي»، وهو خطأ.

(٣) وهو قِطَعُ الطين اليابس، كما في «القاموس» (مدر).

(٤) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المضنون»: «وكذلك»، وهو أَوْلى.

(٥) لا يخفى فسادُ القول بتولُّد الحيوان من التراب والعفونة ونحوهما، في ضوء ما كشَفَ عنه عِلمُ الأحياء والبيولوجيا.

(٦) في (ع): «واختلفت»، والمثبت من (ج) و(ل) و(هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «المضنون»، ورَدُّ الصور الوارد في تتمة العبارة يُرجِّحُه أيضاً.

مِثالُ ذلك: راكِبُ السَّفينةِ غَرِقَتِ السَّفينةُ وتَفرَّقَت أجزاؤها، وانتَقَلَ الراكبُ بالسِّباحةِ إلى جزيرة، ثمَّ تُرَدُّ تلكَ الأجزاءُ بعَيْنِها إلى الهيئةِ الأُولى، وتُوطَّدُ وتُؤكَّد، عاد إليها راكبُ السَّفينةِ وأجراها[1] وتَصرَّفَ فيها كما يشاء.

ولا يجبُ أن يَستَحِقَّ هذا الحَشْرُ وجَمْعُ الأجزاءِ والمِزاجُ المُجدَّدُ نَفْساً أُخرى، فإنّ حُدوثَ المِزاجِ يَستَحِقُّ حُدوثَ النَّفْسِ له، أمّا عَوْدُ المِزاجِ إلى الحالةِ الأُولى لا يَستَحِقُّ إلّا عَوْدَ النَّفْسِ إلى الحالةِ الأُولى.

وأمّا ظَنُّ مَنْ ظَنَّ أنّ الأجزاءَ الأرضيّةَ لا تَفِي بذلكَ فظنٌّ ووَهْمٌ لا اعتبارَ بهما، فمَنْ قاسَ الإنسانَ والأجزاءَ الأرضيّةَ التي فيه بأجزاءِ الأرض؟ وأيُّ مُهَندِسٍ استَخرَجَ بالمِساحةِ ذلكَ الحدّ؟

وأما الاختِلافُ الراجعُ[2] إلى ذلكَ في الكُتُبِ الإلهيّة:

في التَّوْراة: إنّ أهلَ الجنّةِ يَمكُثونَ في النَّعيم خمسَ عشرةَ ألفَ سنة، ثمَّ يَصِيرونَ ملائكةً، وإنّ أهلَ النّارِ كذا أو أزيَدَ، ثمَّ يَصِيرُونَ شياطينَ.

وفي الإنجيل: إنّ النّاسَ يُحشَرونَ ملائكةً، لا يَطعَمون، ولا يَشرَبون، ولا ينامون، ولا يَتوالَدُون.

وفي القُرآنِ: إنّ الناسَ يُحشَرونَ كما خَلَقَهم اللهُ تعالى أوّلَ مرّة، كما قالَ تعالى: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء: ٥١].

وسؤالُ إبراهيمَ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: ﴿رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠]، وقولُ عُزَيرٍ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: ﴿أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ

---

(١) في (ج): «وأجزائها»، وهو تصحيف.

(٢) في (ج): «الرابع»، وهو تصحيف.

مِائَةَ عَامٍ﴾ [البقرة: ٢٥٩]، ومُكْثُ أصحابِ الكَهْفِ وقولُ[1] الله تعالى فيهم[2]: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾[3] [الكهف: ٢١]: دلائلُ على أنّ هذه النَّشأةَ كائنةٌ مُمكِنة، يجبُ الإيمانُ بها.

وكانَ في قديمِ الدَّهرِ فيها اختِلافُ الناس، والأنبياءُ عليهم الصَّلاةُ والسَّلامُ يُثبِتُونَ تلكَ بالبَراهينِ والأمثِلةِ المَحْسوسة.

والتَّعجُّبُ مِنَ النَّشأةِ الأُولى أكثرُ مِنَ النَّشأةِ الأُخرى[4]، إلّا أنّ النَّشأةَ الأُولى مَحْسوسةٌ مُشاهَدةٌ مُعتادة، فسَقَطَ التَّعجُّب»[5]. إلى هُنا كلامُه.

والظاهرُ ممّا نقَلَه مِنَ التَّوْراةِ المَعادُ البَدَنيّ، فيكونُ مُخالِفاً للظاهرِ الذي ذكَرَهُ صاحبُ «تلخيصِ المُحصَّل».

وأمّا الظنُّ الذي ردَّه فمَبْناهُ على أنّ الأبدانَ غيرُ مُتناهِيةِ العَدَد، على أصلِ الفَلاسِفة[6]، وأجزاءَ الأرضِ مُتناهِية، فما ذكَرَه لا يُجدي نَفْعاً في دَفْعِه، بل لا بُدَّ فيه مِنَ التمسُّكِ ببُطلانِ كونِ الأبدانِ غيرَ مُتناهِيةِ العَدَد، فإنَّ العالَمَ حادِثٌ عندَنا. وسيأتي تَتِمّةُ هذا الكلام بإذنِ الله تعالى.

---

(١) في (ع): «وكذلك قوله»، وهو خطأ، فمُكثُ أصحاب الكهف في رقودِهم دون بَعْثِهم لا يتمُّ به الاستدلال.

(٢) سقط من (ع) و(هـ): «فيهم».

(٣) في جميع النُّسَخ: «وكذلك بعثناهم ليعلموا أن وعد الله حق»، وكتب ناسخ (هـ) على الحاشية: «التلاوة: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ﴾».

(٤) في (ع): «الثانية».

(٥) «المضنون به على غير أهله»، ضمن «مجموعة رسائل الإمام الغزالي» (ص: ٣٧٤ ـ ٣٧٥).

(٦) في القول بقِدَم العالَم.

[اختلاف القائلين بالمَعادِ الجِسْمانيّ في كيفيّة حَشْرِ الأجساد]

وقالَ الآمِدِيُّ في «أبكارِ الأفكار» بعدَ التَّفْصيلِ المُشبِعِ بذِكْرِ الآياتِ والأحاديثِ الدّالّةِ على وُقوعِ المَعادِ الجِسْمانيّ: «والأدلّةُ السَّمْعيّةُ في ذلكَ مُتَّسِعة، لا يَحْويهِ كتاب، ولا يَحصُرُه خِطاب، وكلُّها ظاهِرةٌ[1] في الدّلالةِ على حَشْرِ الأجسادِ ونَشْرِها، معَ إمكانِ ذلكَ في نَفْسِه، فلا يجوزُ تَرْكُها مِن غيرِ دليل.

لكنْ هلِ الإعادةُ للأجسادِ بإيجادِها بعدَ عَدَمِها، أو بتأليفِ أجزائِها بعد تَفرُّقِها؟

فقد اختُلِفَ فيه، والحقُّ إمكانُ كلِّ واحدٍ مِنَ الأمرَيْن، والسَّمْعُ مُوجِبٌ لأحدِهما مِن غيرِ تَعْيين.

وبتَقْديرِ أنْ تكونَ الإعادةُ للأجسام بتأليفِ أجزائِها بعدَ تَفرُّقِها، فهل تجبُ إعادةُ عَيْنِ ما تَقَضّى ومضى مِنَ التأليفاتِ في الدُّنيا، أو أنّ اللهَ تعالى يجوزُ أنْ يُؤلِّفَها بتأليفٍ آخرَ؟

فذهبَ أبو هاشِم[2] إلى المَنْعِ مِن إعادتِها بتأليفٍ آخرَ؛ مَصيراً منه إلى أنّ جواهِرَ

---

(١) الظاهر: اسمٌ لكلام ظهر المرادُ منه للسامع بنفس الصيغة، ويكون محتملًا للتأويل والتخصيص. كما في «التعريفات» للجرجاني (ص: ١٤٣).
ثم هل هي ظاهرةٌ في الدلالة على حشر الأجساد أم هي نصوصٌ في ذلك؟ والنصُّ: ما لا يحتملُ إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل، كما في «التعريفات» أيضاً (ص: ٢٤١).
فيه بَحْث، فقد صرَّح غيرُ واحد بأنها لا تقبل التأويل، ومنهم الدَّوّانيُّ في «شرح العقائد العضدية» (٢/ ٢٤٧)، ولعلَّ مَنْ يشترطُ في احتمال التأويل أن يكون ناشئاً عن الدليل نفسِه يراها نصوصاً، ومَنْ لا يشترطه يراها ظاهرة، والله أعلم.

(٢) من المعتزلة (ت ٣٢١)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق مقال القائلين بالحال».

الأشخاصِ مُتماثِلة، وإنَّما يَتَميَّزُ كلُّ واحدٍ منَ الآخرِ[1] بتَعيُّنِهِ وتأليفِهِ الخاصّ، فإذا لم يَعُدْ ذلكَ التأليفُ الخاصُّ به فذلكَ الشَّخْصُ لا يكونُ هو العائدَ[2]، بل غيرَه[3]، وهو مُحالٌ[4] مُخالِفٌ لِـمَا وردَ به السَّمْعُ مِن حَشْرِ النّاسِ على صُوَرِهم[5].

ومَذهَبُ مَنْ عَداهُ مِن أهلِ الحقّ: أنّ كلَّ واحدٍ مِن الأمرَيْنِ جائزٌ عقلاً، ولا دليلَ على التَّعْيينِ مِن سَمْعٍ وغيرِه. وما قيلَ مِن أنّ تَعيُّنَ كلِّ شخصٍ إنّما هُو بخُصوصِ تأليفِه؛ لا نُسلِّمُ ذلك، بل جازَ أنْ يكونَ بلَوْنِه[6] أو بعَرَضٍ آخَرَ معَ التأليف.

ومن مَذهَبِ أبي هاشم[7]: أنه لا تجبُ إعادةُ غيرِ التأليفِ مِنَ الأعراض. فما هو جوابُه عن غيرِ التأليفِ فهو جوابٌ لنا في التأليف.

وما وردَ به السَّمْعُ مِن حَشْرِ النّاسِ على هَيْئاتِهم ليسَ فيه ما يَدُلُّ على إعادةِ عَيْنِ[8] ما تَقَضّى من التأليف، ولا مانعَ أنْ تكونَ الإعادةُ بمِثْلِ ذلك التأليف لا

---

(١) سقط من (ل): «من الآخر».

(٢) في (ع): «المُعاد»، والمعنى واحد.

(٣) أي: بل يكونُ غيرَه.

(٤) لفظة «محال» ثابتة في جميع النسخ، ولم ترد في «أبكار الأفكار»، ولعلّ الصوابَ إسقاطها، فلا يخفى أنه ممكن عقلاً، وإنما يَبطُل بمخالفته للشريعة لا باستحالته.

(٥) لم أقف عليه صريحاً، ولكنَّه يُستَنبَطُ من جملة النصوص الواردة في الحشر، كفرار المرء من أخيه وأمه وأبيه، على ما ورد في الآيتين (٣٤ و٣٥) من سورة عبس، ودعوة الناس بأئمّتِهم، كما ورد في الآية (٧١) من سورة الإسراء، وتعارُف الناس فيما بينهم، كما ورد في الآية (٤٥) من سورة يونس، وغيرها، والله تعالى أعلم.

(٦) في ع: «بكونه»، والمثبت من (ج) و(ل) و(هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «أبكار الأفكار».

(٧) سقط من (ج): «أبي»، وفي (ع): «أبي حاتم»، وهو تصحيف.

(٨) في (ج) و(ع) و(هـ): «غير»، وهو خطأ محض.

بعَيْنه، وهل يجوزُ أنْ يَخلُقَ اللهُ تعالى في الأجسام المُعادةِ جواهِرَ أُخَرَ زائدةً عليها؟ فذلكَ ممّا أنكَرَه المُعتَزِلة، وهو مَبْنيٌّ على فاسِدِ أُصولِهم مِن وجوبِ رِعايةِ الحِكمةِ وإيجابِ الثّوابِ على الطاعةِ والعِقابِ على المَعْصية، وامتِناعِ عِقابِ مَنْ لم يَعْصِ وثَوابِ مَنْ لم يُطِعْ. وهو باطلٌ بما أسلَفْناهُ في التَّعْديلِ والتَّجْوير[١].

والذي عليه أهلُ الحقِّ مِنَ الأشاعِرة: أنّ ذلك جائزٌ عقلاً وواقِعٌ سَمْعاً، بدليلِ قولِهِ ﷺ: «إنّ سِنَّ الكافرِ يصيرُ في النّارِ مِثْلَ أُحُد»[٢]، وقولِهِ ﷺ: «يصيرُ جِلْدُ الكافرِ في النّارِ أربعينَ ذِراعاً بِذِراعِ الجبّارِ[٣]»[٤]، وهو ضَرْبٌ مِن الذِّرْعان[٥]، وما وردَ في ذلكَ ممّا صَحّتِ الرِّواياتُ به عندَ أهلِ النَّقْلِ فكثيرٌ غيرُ قليل»[٦]. إلى هُنا كلامُه.

---

(١) انظر: «أبكار الأفكار» للآمدي (٢/ ١٥١ ـ ١٦٦).

(٢) أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢٨٥١) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «ضِرْسُ الكافر ـ أو: نابُ الكافر ـ مِثْلُ أُحُد، وغِلَظُ جِلدِه مسيرةُ ثلاث».

(٣) في (ل): «الجيار»، وهو تصحيف، والصوابُ: الجبار، وانظر: «النهاية في غريب الحديث» لابن الأثير (١/ ٢٣٥) (جبر)، وقال: «أراد به هاهنا الطويل. وقيل: المَلِك، كما يقال: بذراع المَلِك. قال القُتَيبيّ: وأحسَبُه ملكاً من ملوك الأعاجم كان تامَّ الذراع». وانظر: «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ٤٢٣).

(٤) أخرجه الترمذي في «جامعه» (٢٥٧٧) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «إنّ غِلَظَ جِلدِ الكافر اثنتان وأربعون ذراعاً، وإنّ ضِرْسَه مِثْلُ أُحُد، وإنّ مجلسَه من جهنّم كما بين مكّة والمدينة». وقال: حسن صحيح غريب.

(٥) كذا، والكلام ما زال للآمديّ، ولكنه غير صحيح لغةً، فذراع تُجمَعُ على أذرعة لا غير، كما قال سيبويه، انظر: «الصحاح» للجوهري (٣/ ١٢١٠) (ذرع) ويقع للمتكلمين مسامحاتٌ عديدة من مثل هذا النوع.

(٦) «أبكار الأفكار» للآمدي (٤/ ٢٦٧ ـ ٢٦٩).

وقد تَبيَّنَ ممّا ذكرَه أنّ المُـتَّـفَقَ عليه عندَ أهلِ الحقِّ وقوعُ المَعادِ الجِسْمانيِّ مُطلَقاً، وأمّا تَعيُّنُ أنه بالإيجادِ بعدَ الإعدام، أو بالجَمْع بعدَ التَّفْريق؟ فمُختَلَفٌ فيه فيما بينَهم، والسَّمْعُ لا يُعيِّنُ واحِداً منهما على القَطْع، وقولُ الإمام الرّازيِّ في «المُحصَّل»: «أجمَعَ المُسلِمونَ على المَعاد، بمَعْنى جَمْع الأجزاءِ بعدَ افتِراقِها، خِلافاً للفلاسفة»[1]، ليسَ بذاك؛ لِـمَا عَرَفْتَ أنّ الوِفاقَ والخِلافَ في أَصْلِ المَعاد، لا في وَصْفِه[2].

قالَ صاحبُ «المواقِف»: «(هل يُعدِمُ اللهُ تعالى الأجزاءَ البَدَنيَّةَ ثمَّ يُعيدُها، أو يُفرِّقُها ويُعيدُ فيها[3] التأليف؟

الحقُّ أنه لم يَثبُتْ ذلك، ولا جَزْمَ فيه نَفْياً ولا إثباتاً؛ لِعَدَم الدّليل) أي: على شيءٍ مِن الطَّـرَفَيْن، (وما يُحتَجُّ به) على الإعدام (مِن قولِهِ تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: ٨٨] ضعيفٌ) في الدّلالةِ عليه، (فإنّ التَّفْريقَ هلاكٌ)[4] كالإعدام، (فإنّ هلاكَ كلِّ شيءٍ خروجُه عن صِفاتِهِ المَطلوبةِ منه، وزَوالُ التأليفِ الذي تَصلُحُ به الأجزاءُ لأفعالِها وتتمُّ منافِعُها، والتَّفريقُ[5] كذلك)»[6].

---

(١) «محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخرين» للرازي (ص: ٢٣٢).

(٢) يعني: أنّ اتفاق المسلمين إنما وقع على وقوع المعاد الجِسْمانيّ، وأنّ خلافَهم مع الفلاسفة فيه، وأما وَصْفُ هذا المعاد الجِسْمانيّ: أنه بإعادة الأجسام المعدومة أم بجَمْع أجزائها المُتفرِّقة؛ فهو محلُّ اختلافٍ بين المسلمين أنفسِهم.

(٣) في (ج): «ويعيدها»، وهو خطأ.

(٤) في (ج): «هناك»، وهو تصحيف.

(٥) عطفاً على «زوال» يجري منه مجرى التفسير، وقوله: «كذلك» خبرٌ لهما، أي: زوالُ التأليف والتفريقُ: خروجٌ للشيء عن صفاته المطلوبة منه، فيكون هلاكاً. قاله الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» (٣/ ٤٧٨)، أو (٨/ ٢٩٧) بحاشيتَي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

(٦) «المواقف» للإيجي مع «شرحه» للجرجاني (٣/ ٤٧٨)، أو (٨/ ٢٩٧) بحاشيتَيه.

وهاهُنا تَوْجيهٌ آخرُ، وهو أنّ المُمكِنَ لـمّا كانَ وجودُه مِن غيرِهِ كانَ في حَدِّ نفسِهِ عارياً عن الوجود، فالهلاكُ بهذا المَعْنى لازمُ ذاتِه، لا يزالُ [ولا](1) يَنفكُّ عنه في حالتَيْ وجودِهِ وعَدَمِه، ولذلكَ قالَ تعالى: ﴿هَالِكٌ﴾، ولم يَقُلْ: «مُهلَك»(2)، فافهَمْ.

[خلاصةُ الاختلاف في المَعادِ الجِسْمانيّ]

قالَ الفاضِلُ الشريفُ(3) في «شرحِهِ للمَواقِفِ»: «واعلَمْ أنّ الأقوالَ المُمكِنةَ في مسألةِ المَعادِ لا تَزيدُ على خمسة:

الأول: ثبوتُ المَعادِ الجِسْمانيِّ فقط، وهو قولُ أكثرِ المُتكلِّمينَ النّافينَ للنَّفْسِ النّاطِقة(4).

---

(1) زيادة منّي يقتضيها السِّياق.

(2) في (ج) و(ع) و(هـ): «يهلك»، وسقط من (ج) أيضاً: «يقل»، والمثبت من (ل)، وهو الصواب، يريد: أنه هالك بنفسه من غير إهلاك غيره له، ولذا عبَّر باسم الفاعل دون اسم المفعول.

(3) الجرجانيّ (٧٤٠-٨١٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(4) وهي النفسُ الإنسانية، والمُرادُ بإثبات النفس الناطقة: هو القول بأنها جوهرٌ مجرَّد عن المادّة يَتعلَّقُ بالبَدَنِ تعلُّقَ التصرُّف بلا دخول فيه، بل كتصرُّف الأمير في مدائن مُلكِهِ بلا حلول فيها. وهو مذهب الفلاسفة وبعض المُتكلِّمين كالإمام الغزاليّ والقاضي أبي زيد الدَّبُوسيّ، كما في «النبراس شرح شرح العقائد» للفرهاري (ص: ١٨٣).

ولذا فسَّر العلامة حسن جلبي في «حاشيته» على «شرح المواقف» (٨/ ٢٩٧) عبارة «أكثر المُتكلِّمين النافين للنفس الناطقة» بأنهم «القائلون بأنّ النَّفسَ جسم، سواء قالوا بأنها هذا الهيكل المحسوس، أو قالوا بأنها جسم لطيف متشابك به».

وقال العلامة علاء الدين الطوسيّ في «الذخيرة» (ص: ٢٥٨): «وإنما قال أكثرُ المُتكلِّمين بالمَعادِ الجسمانيِّ فقط، لأنّ النفس عندهم جسمٌ لطيفٌ نورانيٌّ سارٍ في البَدَنِ سَرَيانَ النار في الفحم، والماء في الوَرْد، فليس المَعادُ إلا للجسم الذي هو الهيكل المَحْسوسُ مع النفس».

والثّاني: ثبوتُ المَعادِ الرُّوحانيِّ فقط، وهو قولُ الفَلاسِفةِ الإلهيِّين[١].

والثّالث: ثبوتُهما معاً، وهو قولُ كثيرٍ مِنَ المُحقِّقين، كالحَليميِّ[٢] والغزاليِّ[٣] والراغبِ[٤] وأبي زَيْدٍ الدَّبُوسيِّ[٥] ومَعمَرٍ[٦] مِن قُدَماءِ المُعتزِلة، وجُمهورٍ مِن مُتأخِّري الإماميّةِ، وكثيرٍ مِنَ الصُّوفيّة، فإنَّهم قالوا: الإنسانُ بالحقيقة: هُو النَّفْسُ النّاطِقة، وهي المُكلَّفُ والمُطيعُ والعاصي والمُثابُ والمُعاقَب، والبَدَنُ يَجري منها مَجرى الآلة، والنَّفْسُ باقيةٌ بعدَ فسادِ البَدَنِ، فإذا أرادَ اللهُ تعالى حَشْرَ الخلائقِ

(١) العِلْم عند الفلاسفة: إنْ كان يُطلَبُ فيه ماهيّاتُ الأشياء، فهو العِلم الإلهيّ، وموضوعُه: الوجود المُطلَق. ومسائلُه: البحثُ عن أحوال الوجود من حيثُ هو وجود. وإنْ كان يُطلَبُ فيه كيفيّاتُ الأشياء، فهو العِلم الطبيعي، وموضوعُه: الجسم، ومسائلُه: البحثُ عن أحوال الجسم من حيثُ هو جسم. وانظر: «المِلَل والنِّحَل» للشهرستاني (٢/ ٥٧).

(٢) أبو عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد البخاريّ الشافعيّ (٣٣٨-٤٠٣)، الإمام القاضي الفقيه، رئيس المُحدِّثين والمُتكلِّمين بما وراء النهر، له مُصنَّفات، منها «المنهاج في شُعَب الإيمان». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٢٣١-٢٣٣)، و«طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكي (٤/ ٣٣٣-٣٤٣).

(٣) حُجّة الإسلام (ت ٥٠٥).

(٤) الأصفهاني (ت ٥٠٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في مسألة الجبر والقدر».

(٥) عبيد الله بن عمر البخاريّ الحنفيّ (ت ٤٠٣)، العلامة الفقيه الأصوليّ القاضي، أول مَن وضع علم الخلاف وأبرزه، وكان من أذكياء الأمة، وله مُصنَّفات، منها: «تقويم الأدلة» و«تأسيس النظر». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٥٢١)، و«الجواهر المضية» للقرشي (٢/ ٤٩٩).

(٦) أبو المعتمر معمر بن عباد السُّلَميّ البصري العطار (ت ٢١٥)، من غلاة المعتزلة، وكان بينه وبين النظّام مناظرات ومنازعات في مسائل، وله مُصنَّفات في الكلام، وطَلَبَه بعضُ المعتزلة عند السلطان لغُلوِّه، ففرَّ إلى بغداد، ومات بها متخفياً. «تاريخ الإسلام» للذهبي (١٥/ ٤١٣-٤١٤). وانظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٦٦-٢٦٧).

خلقَ لكُلِّ واحدٍ مِن الأرواحِ بَدَناً يَتعلَّقُ به، ويَتصرَّفُ فيه، كما كانَ في الدُّنيا.

والرّابع: عَدَمُ ثبوتُ شيءٍ مِنهما؛ وهذا قولُ القُدَماءِ مِن الفَلاسِفةِ الطَّبيعيِّين.

والخامس: التَّوقُّفُ في هذهِ الأقسام، وهو المَنقولُ عَن جالِينُوس(١)، فإنهُ قالَ: لم يَتبيَّنْ لي أنّ النَّفْسَ هل [هي](٢) المِزاجُ الذي يَنعَدِمُ عندَ الموتِ فيَستَحيلَ إعادتُها، أو هِي جَوهَرٌ باقٍ بعدَ فسادِ البِنْية، فيُمكِنَ المَعادُ حِينَئذٍ؟»(٣). إلى هنا كلامُه.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ هاهنا احتمالاً آخرَ، وهو القولُ بثُبوتِ أحدِهما والتَّوقُّفُ في الآخر. وهذا في الحقيقةِ احتمالانِ آخرانِ:

أحدُهما: القولُ بثبوتِ المَعادِ الرُّوحانيّ، والتَّوقُّفُ في المَعادِ الجِسْمانيّ.

وثانيهما: القولُ بثبوتِ المَعادِ الجِسْمانيّ، والتَّوقُّفُ في المَعادِ الرُّوحانيّ.

فالأقوالُ المُمكِنةُ في هذا المَقام سَبْعة، لا خمسةٌ كما تَوهَّمهُ الفاضِلُ المذكور(٤).

---

(١) فيلسوف وطبيب يوناني، عاش في القرن الثاني الميلاديّ.

(٢) زيادة من «شرح المواقف»، ولم تَرِدْ في جميع النُّسَخ.

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤٧٨ ـ ٤٧٩)، أو (٨/ ٢٩٧) بحاشيتيه. وأصلُه للإمام الرازي في «الأربعين في أصول الدين» (٢/ ٥٥).

(٤) يعني: السَّيِّد الشريف.

وقد نقلَ العلامةُ مُصلِح الدين اللاريّ (ت ٩٧٩) في رسالته المُفرَدة في المعاد الجسمانيّ كلامَ المُصنِّف هذا في تعقُّب السَّيِّد الشريف، وتعقَّبه بقوله: «قولُ السَّيِّد: ثبوت الجسمانيّ فقط، وثبوت الرُّوحانيّ فقط، يَشمَلُ ما ذكرَه؛ إذْ هو أعمُّ من نفي الآخر والتَّوقُّفِ فيه. لكنْ يبقى احتمالٌ آخرُ، وهو القول بثبوت المعاد مُطلَقاً مع التَّوقُّفِ في خصوصيّة كُلٍّ من الجسمانيّ والرُّوحانيّ، فيلزم أن تكون الأقوالُ المُمكِنةُ سِتَّةً، لا خمسةً ولا سبعةً، كما تُوهِّمَ، تأمَّلْ».

[قولُ ابن سينا في المعاد الجِسْمانيّ]

قالَ ابنُ سِينا في «النَّجاة»: «يجبُ أنْ تَعلَمَ أنّ المَعادَ:

منه[1] مقبولٌ مِنَ الشَّرْع، ولا سبيلَ إلى إثباتِهِ إلّا مِن طريقِ الشريعةِ وتَصْديقِ خَبَرِ النُّبوّة، وهو الذي للبَدَنِ عندَ البَعْث، وخَيْراتُ البَدَنِ وشُرورهُ معلومةٌ لا تحتاجُ إلى أنْ تُعلَمَ. وقد بَسَطَتِ الشريعةُ الحقّةُ التي أتانا بها نبيُّنا مُحمَّدٌ ﷺ حالَ السَّعادةِ والشَّقاوةِ التي بحَسَبِ البَدَن.

ومنه ما هو مُدرَكٌ بالعَقْلِ والقِياسِ البُرْهانيّ، وقد صدَّقَتْهُ النُّبوّة، وهو الشَّقاوةُ والسَّعادةُ الثابتتانِ بالمَقاييس، اللتانِ للأنفُسِ، وإن كانتِ الأوهامُ منّا تَقصُرُ عن تَصَوُّرِها الآن؛ لِـمَا نُوضِحُ[2] مِن العِلَل.

والحُكَماءُ الإلهيُّونَ رغبتُهم في إصابةِ هذه السَّعادةِ أعظَمُ مِن رغبتِهم في إصابةِ السَّعادةِ البَدَنيّة، بل كأنّهم لا يَلتَفِتونَ إلى تلك، وإنْ أُعطُوها فلا يَستَعظِمُونَها في جانبِ هذهِ السَّعادةِ التي هي مُقارَبةُ[3] الحقِّ الأوّلِ»[4]. إلى هنا كلامُه.

[مسألةُ عَدَم تناهي النُّفوس الناطِقةِ ليسَتْ مبدأً لمسألة حَشْرِ الأجساد]

فإنْ قلتَ: أليسَ قولُهم باستِحالةِ عَدَم تَناهي الأبعاد، وقولُهم بأنّ النُّفوسَ

---

(١) زاد في (ل): «ما هو»، وهي مستقيمة، ولكنها ليست في (ج) و(ع) و(هـ)، ولا في «النجاة».

(٢) في (ج): «توضحهم» وفي سائر النسخ: «نوضحهم»، والتصويب من «النجاة».

(٣) في (ل): «مقارنة».

(٤) «النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية» لابن سينا (ص: ٣٢٦ ـ ٣٢٧).

النَّاطِقَةَ غيرُ مُتَناهيةٍ[1]، أَلْزَماهُمُ[2] الإنكارَ للمَعادِ الجِسْمانيِّ؛ إذْ على تَقْديرِ وقوعِهِ يَلزَمُ اجتماعُ الأبدانِ الغَيْرِ المُتناهِيةِ في الوجود؛ إذْ لا بُدَّ لكُلِّ نَفْسٍ مِن بَدَنٍ مُستَقِلٍّ، فيَلزَمُ عَدَمُ تَناهي الأبعاد؟

قلتُ[3]: ذاك وَهْمٌ سبقَ إليه فَهْمُ بعضِ النَّاظِرينَ[4] في هذا المَقام، وأثبَته في «شرح العقائدِ العَضُدِيّة»[5]، وليسَ الأمرُ كما تَوهَّمَه، فإنّ حَشْرَ الأجسادِ اللازِمَ على تقديرِ وقوعِ المَعادِ الجِسْمانيِّ هُو حَشْرُ المُكلَّفين؛ مِن المُطيعِ المُستَحِقِّ للثواب، والعاصي المُستَحِقِّ للعِقاب، لا حَشْرُ جميعِ أفرادِ البَشَرِ، مُكلَّفاً كانَ أو غيرَ مُكلَّف، فإنه ليسَ مِن ضَرُوريّاتِ الدِّين، لأنّ الأخبارَ المنقولةَ فيه لم تَصِلْ إلى حَدِّ التَّواتُر[6]، ولم يَنعَقِدْ

---

(١) بناءً على قولهم بقِدَم العالَـم، كما يُفهَمُ من قول المُصنِّف فيما تقدَّم: «لا بدَّ من التمسُّكِ ببُطلانِ كونِ الأبدانِ غيرَ مُتناهيةِ العَدَد، فإنّ العالَـمَ حادِثٌ عندَنا».

(٢) في (ج): «التزامهم»، وفي (ع): «التزاماً منهم»، وكلاهما خطأ.

(٣) نقل الشروانيّ في «شرح قواعد العقائد» (ص: ٢١٠ ـ ٢١١) ما ذكره المُصنِّف هنا إلى قوله: «وهاهنا أمر آخر»، عازياً له إلى بعض المُدقِّقين، وقد أقرّه في مُجمَلِه، إلا أنه تعقَّبه في شيء منه، وسأنقلُه في محلِّه.

(٤) كتب على حاشية (ج)، وفوقها في (ل): «جلال»، يعني: الإمام جلال الدين الدَّوّانيّ، وتتمّة كلام المُصنِّف تدلُّ عليه.

(٥) ولفظُه فيه (٢/ ٢٤٨): «إنّ النفوس الناطقة على هذا التقدير ـ أي: على قول الفلاسفة بقِدَم العالم ـ غير متناهية، فيستدعي حَشْرُها جميعاً أبداناً غيرَ متناهية، في أمكنةٍ غير متناهية، وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان وباعترافهم».

(٦) أي: وردت فيه أخبار صحيحة، إلا أنها لم تبلغ درجة التواتر، فتكون ظنيةً في ثبوتها، فيُصدَّق بها تصديقاً ظنّياً، ومَنْ أنكرها لا يُكفَر، لا أنه لا يُصدَّق بها أصلاً، قال العلامة الألوسيّ في تفسير الآية (٧٩) من سورة يس من «روح المعاني»، وقد نقل كلام المُصنِّف في هذا الموضع، متعقِّباً له: «وأما قَصْرُ الحشر على المكلَّفين دون غيرهم من المجانين والصغار والذين لم تبلغهم الدعوة ونحوهم =

عليه الإجماع، بل كانَ مُختَلَفاً فيه فيما بينَهم، فلم يكُنِ الاعتِقادُ به مِن شرائطِ الإسلام.

وقد نبَّه عليه الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «التَّجْريد» حيثُ قال: «والسَّمْعُ دلَّ عليه، ويُتأوَّلُ في المُكلَّفِ بالتَّفرُّق»[١]، وقالَ الشارح: «يعني: لا إشكالَ في غيرِ المُكلَّفين، فإنه يجوزُ أنْ يَنعَدِمَ بالكُلِّيَةِ ولا يُعاد، وأمّا بالنِّسْبةِ إلى المُكلَّفينَ فإنه يُتأوَّلُ العَدَمُ بتَفرُّقِ الأجزاء»[٢].

وفي «تلخيصِ المُحصَّل» أيضاً[٣] حَيثُ قالَ: «وقالَ القائلونَ بإمكانِ إعادةِ المَعْدوم: إنَّ اللهَ تعالى يُعدِمُ المُكلَّفينَ ثمَّ يُعيدُهم»[٤].

ونبَّه الآمِدِيُّ أيضاً في كلامِهِ المنقولِ عن «أبكارِ الأفكار»، حيثُ قرَّرَ الخِلافَ في إعادةِ المُكلَّفين[٥].

والمُكلَّفُ: مَنْ بَلَغَ الحُلم، وبَلَغَ إليه الحُكْم.

= فليس بشيء، والأخبار في ذلك كثيرة، ولعلها من قبيل المتواتر المعنوي، على أنها لو لم تكن كذلك لا داعي إلى عدم اعتبارها والقول بخلاف ما تدل عليه كما لا يخفى»، انتهى، وهو ملحظ مهم يستحق التنبيه عليه، وإن كان لا يَرِدُ على كلام المُصنِّف كما رأيت.

قلت: ومنها ما أخرجه مسلم في «صحيحه» (٢٥٨٢) من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لَتُؤدُّنَّ الحقوقُ إلى أهلها يوم القيامة، حتى يُقاد للشاة الجَلْحاء من الشاة القَرْناء».

(١) «تجريد الاعتقاد» للطوسيّ (٢/ ١١٦٧) بشرح الأصفهانيّ، و(ص: ٤١٥) بشرح القوشيّ.

(٢) انظر: «تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد» وهو «الشرح القديم للتجريد» للعلامة شمس الدين الأصفهاني (٢/ ١١٧٠) و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤١٥).

(٣) أي: ونبَّه عليه الفاضل الطوسيُّ في «تلخيص المحصَّل» أيضاً.

(٤) «تلخيص المحصَّل» للطوسي (ص: ٣٩٣).

(٥) انظر: «أبكار الأفكار» (٤/ ٢٦١)، وقد سبق نَقْلُه بتمامه، أوّلَ الرسالة.

ولا خفاءَ في أنّ عدَمَ تناهي جميع أفرادِ البَشَرِ لا يَستلزِمُ عدمَ تناهي المُكلَّفينَ منهُم(١)، فلا يَلزَمُ مِن القولَيْنِ المنقولَيْنِ(٢) إنكارُ ما هو الضَّروريُّ في الدِّينِ في هذهِ المسألة(٣).

[مسألةُ إعادة المَعْدوم ليسَتْ مبدأً لمسألةِ حَشْرِ الأجساد]

وهاهنا أمرٌ آخرُ لا بُدَّ مِنَ التَّنبيهِ عليه، وهو أنّ اللازِمَ في المَعادِ الجِسْمانيِّ هو وجودُ بَدَنٍ ما، لا وجودُ البَدَنِ الأوَّلِ بعَيْنِه. وقد ظهَرَ هذا ممّا تَقَدَّمَ في تقريرِ القولِ الثالث. وظاهرُ قولِهِ تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ [يس: ٨١] مُساعِدٌ له.

فلا تَوقُّفَ في ثبوتِ ما هو الضَّروريُّ في الدِّينِ في هذه المسألةِ على صِحّةِ إعادةِ المَعْدوم بعَيْنِه، على أصلِ مَنْ قالَ بإعدام الأجسام، كما تَوهَّمَهُ القَوْم، وصَرَّحَ به الشريفُ الفاضِلُ في «شرحِهِ للمَواقِف» حيثُ قالَ: «إنّ المَعادَ الجِسْمانيَّ يَتَوقَّفُ على إعادةِ المَعْدوم، عندَ مَنْ يقولُ بإعدام الأجسام، دونَ مَنْ يقولُ بأنّ فناءَها عبارةٌ عن تَفرُّقِ أجزائِها واختِلاطِ بعضِها ببَعْض، كما يَدُلُّ عليه قِصّةُ إبراهيمَ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ في إحياءِ الطَّيْر(٤)»(٥).

---

(١) تعقَّبه الشروانيّ في «شرح قواعد العقائد» (ص: ٢١١) بأنه «قد تقرَّر في الأصول أنّ مدار التكليف على العقل والبلوغ، فالمُكلَّفون العقلاء البالغون، وغيرُ المُكلَّفين هم الصِّبيانُ والمجانين، ولا شكَّ أنّ عدم تناهيهم يَستَلزِمُ عدم تناهي المُكلَّفين، لأنهم الآباءُ الأولون للصِّبيان والمجانين، لامتِناع أن يَتَوالَدَ بعضُهم من بعض. وأما بلوغ الحكم فليس بشرطٍ لكونه مُكلَّفاً، كما روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه: أنه لا عُذْرَ لأحدٍ في الجهل بخالقِهِ لِـمَا يرى في الآفاق والأنفس».

(٢) وهما: القولُ باستِحالةِ عَدَم تناهي الأبعاد، والقولُ بأنّ النُّفوسَ النّاطقةَ غيرُ مُتناهية.

(٣) وهو حشرُ أجساد المُكلَّفين.

(٤) المذكورة في الآية (٢٦٠) من سورة البقرة.

(٥) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤٦٨)، أو (٨/ ٢٨٩) بحاشيتَيه.

ولا اتِّجاهَ لِـمَا ذكَرَه المُنكِرونَ للمَعادِ الجِسْمانيّ؛ مِن أنه لو أكلَ إنسانٌ إنساناً بحيثُ صارَ المأكولُ جُزْءاً منه، أي: مِن الآكِلِ، فلو أعادَ اللهُ تعالى ذَيْنِكَ الإنسانَيْنِ بعَيْنِهما، فتلكَ الأجزاءُ التي كانت للمأكولِ ثمَّ صارت للآكِلِ: إمّا أنْ تُعادَ فيهما، وهو مُحال؛ لاستِحالةِ أنْ يكونَ جُزْءٌ واحدٌ بعَيْنِهِ في آنٍ واحدٍ في شخصَيْنِ مُتبايِنَيْنِ، أو تُعادَ في أحدِهما وحدَه، فلا يكونُ الآخَرُ مُعاداً بعَيْنِه؛ إذْ لم يكُنْ مُعاداً بجميعِ أجزائِه، والمُقدَّرُ خِلافُه، فثبَتَ أنه لا يُمكِنُ إعادةُ جميعِ الأبدانِ بعَيْنِها؛ لأنّ[1] مَبْناهُ على تَوقُّفِ المَعادِ الجِسْمانيِّ على إعادةِ المَعْدومِ بعَيْنِه، وقد عَرَفْتَ أنه لا تَوقُّفَ له عليها.

فمسألةُ إعادةِ المَعْدومِ ليسَتْ مِن مَبادِئِ مسألةِ حَشْرِ الأجسادِ، كما زعَمَه صاحبُ «المَواقِف»، حيثُ رتَّبَ مَرصَدَ المَعادِ على مَقاصِد، وجعَلَ المَقصِدَ الأوّلَ في إعادةِ المعدومِ، والمَقصِدَ الثانيَ في حَشْرِ الأجسادِ[2].

وقدوتُه فيه[3] الآمِديُّ، فإنّه رتَّبَ في «أبكارِ الأفكارِ» أصْلَ المَعادِ على ثلاثةِ فُصولٍ[4]، وجعَلَ الفصلَ الأوّلَ في جوازِ إعادةِ ما عُدِمَ عَقْلاً، والثانيَ في وجوبِ وقوعِ المَعادِ الجِسْمانيّ، والثالثَ في المَعادِ النَّفْسانيّ[5].

ثمَّ قالَ: «وقد اختُلِفَ في جوازِ إعادةِ المَعْدومِ عَقْلاً:

---

(١) قوله: «لأن» متعلق بقوله في أول الفقرة: «ولا اتجاه لِـمَا ذكره المنكرون».

(٢) انظر: «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٦٦ و٤٧٤)، أو (٨/ ٢٨٩ و٢٩٤) بحاشيتَيه.

(٣) في (ع): «وحذا حذوه الآمدي»، وهو خطأ محض، فالآمدي توفي سنة ٦٣١، وهو متقدِّم على الإيجي المتوفى سنة (٧٥٦هـ).

(٤) في (ع): «أصول»، وهو خطأ.

(٥) انظر: «أبكار الأفكار» (٤/ ٢٤٩ و٢٦١ و٢٧٤).

فذهبَتِ الفلاسِفةُ، والتَّناسُخِيَّةُ، وأبو الحُسَينِ البَصْريُّ[1]، وبعضُ الكَرّاميّةِ إلى المَنْعِ مِن ذلك.

وذهبَ أكثَرُ المُتكلِّمينَ إلى جوازِه.

ثمَّ اختلَفَ القائلونَ بالجواز؟

فذهبَتِ الأشاعِرةُ ومَنْ تابَعَهُم إلى جوازِ إعادةِ ما عُدِمَ ذاتاً ووجوداً، واختَلَفُوا في إعادةِ الأعراض؛ فمنهم مَنْ منَعَ منها، وذهَبَ أكثَرُهم إلى جوازِ إعادتِها مُطلَقاً.

ثمَّ اختلَفَ أصحابُنا القائلونَ بجوازِ إعادةِ الأعراض، في أنه هل يجوزُ إعادتُها[2] في غيرِ مَحالِّها، أو أنها لا تُعادُ إلّا في مَحالِّها؟

والذي عليه المُحقِّقونَ منهم: إنّما هو جوازُ إعادتِها في غيرِ مَحالِّها.

وأمّا المُعتَزِلةُ القائلونَ بكَوْنِ المَعْدوم المُمكِنِ ذاتاً، وأنّ وجودَه زائدٌ على ذاتِه، فإنهم جوَّزُوا إعادةَ ما عُدِمَ وجوداً لا ذاتاً، ومَنَعُوا مِن إعادةِ المَعْدوم ذاتاً.

وأمّا الأعراضُ فقد اتَّفقُوا على جوازِ إعادةِ ما كانَ ـ مِنها على أُصولِهم ـ باقياً غيرَ مُتولِّد: واختَلَفُوا في جوازِ إعادةِ المُتولِّدِ منها.

واختَلَفُوا أيضاً في جوازِ إعادةِ ما لا بَقاءَ له، كالحَرَكاتِ والأصواتِ والإرادات:

---

(١) تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أنّ الله تعالى قادر مختار».

(٢) سقط من (ع): «في أنه هل يجوز إعادتها».

فذهَبَ الأكثرونَ منهم إلى المَنْعِ مِن إعادتِها، وجَوَّزَه الأقلُّون كالبَلْخيِّ[١] وغيرِه»[٢]. إلى هُنا كلامُه.

ومِنَ التَّفْصيلِ المنقولِ على أصلِ المُعتَزِلةِ تبيَّنَ ما في قولِ الفاضِلِ الشَّريفِ في «شَرحِهِ للمَواقف»: «وهِي ـ أي: إعادةُ المَعْدوم ـ جائزةٌ عندَنا وعندَ مَشايخ المُعتَزِلة، ولكنْ عندَهُم: المَعْدومُ شيء، فإذا عُدِمَ الموجودُ بقيَ ذاتُه المَخْصوصة، فأمكَنَ لذلكَ أنْ يُعاد، وعندَنا يَنتَفي بالكُلِّيَّة، معَ إمكانِ الإعادة»[٣]، مِنَ القُصُور، فتَدَبَّـر.

ولنا ـ أي: لمشايخِنا ـ في جوازِ الإعادةِ، على ما ذُكِرَ في «المواقِف» و«شرحِهِ» المذكور[٤]: «(أنه لا يَمتَنِعُ وجودُه[٥] الثاني؛ لا لِذاتِه، ولا لِلَوازِمه، وإلّا لم يُوجَدِ ابتِداءً) بل كانَ الكُلُّ مِن قَبيلِ المُمتَنِعات، لأنّ مُقتَضى ذاتِهِ أو لَوازِمِه لا يَختَلِفُ بحسبِ الأزمِنة، وإذا لم يَمتَنِعْ كذلكَ كانَ مُمكِناً بالنَّظَرِ إلى ذاتِه، وهو المطلوب.

(فإنْ قلتَ: العَوْدُ) لِكَونِهِ وجوداً حاصِلاً بعدَ طَرَيانِ العَدَم (أخصُّ مِن الوجودِ) المُطلَق، (ولا يَلزَمُ مِن إمكانِ الأعمِّ إمكانُ الأخصِّ، ولا مِن امتِناعِ الأخصِّ امتِناعُ الأعمّ)، فجازَ أنْ يَمتَنِعَ وجودُه بعدَ عَدَمِه؛ إمّا لِذاتِه أو لِلَوازِمِه، ولا يَمتَنِعَ وجودُه مُطلَقاً؟

---

(١) وهو أبو القاسم الكعبيّ (٢٧٣ ـ ٣٢٧ أو ٣٢٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان معنى الجعل».

(٢) «أبكار الأفكار» للآمدي (٤/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠).

(٣) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤٦٨)، أو (٨/ ٢٨٩) بحاشيتَيه.

(٤) وقد ميَّزتُ المتن بهلالين، والشرح ممزوج به، وكلاهما مميَّز بعلامات التنصيص.

(٥) في (ج) و(ع) و(ل): «وجود»، والمُثبَت من (هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «المواقف».

(قُلنا: الوجودُ أمرٌ واحدٌ) في حَدِّ ذاتِه، (لا يَختَلِفُ) ذلكَ الواحِدُ (ابتِداءً وإعادةً) بحَسبِ حقيقتِهِ وذاتِه، بل بحَسبِ الإضافةِ إلى أمرٍ خارجٍ عن ماهيَّتِه، وهو الزَّمانُ. (وكذلكَ الإيجادُ) أمرٌ واحدٌ لا يختلفُ ابتداءً وإعادةً، إلّا[1] بحَسبِ تلكَ الإضافة، (فإذن يَتَلازَمان) أي: الوجودان؛ المُبْدأُ والمُعادُ، وكذا الإيجادانِ (إمكاناً ووجوباً[2] وامتِناعاً)، لأنّ الأشياءَ المُتوافِقةَ في الماهيَّـةِ يجبُ[3] اشتِراكِها في هذهِ الأُمورِ المُستَنِدةِ إلى ذواتِها.

(ولو جَوَّزْنا كَوْنَ الشيءِ) الواحِدِ (مُمكِناً في زمانٍ) كزمانِ الابتِداء، (مُمتَنِعاً في زمانٍ آخرَ) كزمانِ الإعادة، (مُعلَّلاً)[4] أي: ذلكَ الكَوْنُ (بأنّ الوجودَ في الزمانِ الثاني أخصُّ مِنَ الوجودِ مُطلَقاً، ومُغايِرٌ للوجودِ في الزمانِ الأوّلِ بحَسبِ الإضافة)، فلا يَلزَمُ مِن امتِناعِ الوجودِ الثاني امتِناعُ ما هو الأعمُّ منه، أو امتِناعُ ذلكَ المُغايِر؛ (لجازَ[5] الانقِلابُ مِن الامتِناع) الذَّاتيِّ (إلى الوجوبِ) الذَّاتيِّ، مُعلَّلاً بأنّ الوجودَ في زَمانٍ أخصُّ مِن الوجودِ المُطلقِ، ومُغايِرٌ للوجودِ في زمانٍ آخرَ، فجازَ أنْ يكونَ ذلكَ الأخصُّ مُمتَنِعاً، والمُطلَقُ أو المُغايِرُ[6] واجباً.

---

(١) من قوله: «بحسب حقيقته وذاته» إلى هنا سقط من (هـ).

(٢) في (ج): «ووجودياً»، هو خطأ.

(٣) في (ج) و(ع) و(ل): «بحسب»، وهو تصحيف.

(٤) على حاشية (ج) و(ل) هنا تعليق للمُصنِّف: «كذا في الشرح المذكور، والظاهرُ كونُه حالًا مِن فاعِل «جَوَّزْنا» لا مِن مفعوله، وإنّما أخذَه الشارحُ حالاً مِن المفعولِ ليَنتَظِمَ معَه ما في كلام نفسِهِ [بعد ثلاثة أسطر] مِن قوله: «معلَّلاً بأنَّ الوجود... إلخ»، فإنه مفعولٌ قَطْعاً. منه».

(٥) في (ج): «الجواز»، وهو خطأ، وقوله: «لجاز» هو جوابُ الشرط السالف في قوله: «لو جوَّزنا» الوارد في أول الفقرة.

(٦) في (ع): «والمغاير»، والمثبت من (ج) و(ل) و(هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «شرح المواقف».

(وفيه) أي: في التَّجويزِ الثّاني اللازم للتَّجويزِ الأوّلِ (مُخالَفةٌ لبَديهةِ العَقْلِ) الحاكِمةِ بأنّ الشيءَ الواحِدَ يَستَحيلُ أنْ يَقتَضيَ لِذاتِهِ عدَمَه في زمانٍ، ويَقتَضيَ لِذاتِهِ وجودَه في زمانٍ آخرَ؛ لأنّ اقتِضاءَ الذاتِ مِن حيثُ هيَ هيَ لا يُتَصوَّرُ انفِكاكُه عنها.

(و) فيه (إغناءُ الحوادثِ عن المُحدِث) لجوازِ أنْ تكونَ مُمتَنِعةً لِذواتِها في زمانِ كَوْنِها معدومةً، وواجِبةً لِذواتِها حالَ كونِها موجودةً، فلا حاجةَ لها إلى صانعٍ يُحدِثُها، بل ذواتُها كافيةٌ في حُدوثِها.

(و) فيه (سَدٌّ لبابِ إثباتِ الصانع) بالاستِدلالِ عليه مِن مَصْنوعاتِه؛ لِـمَا عَرَفْتَ مِن استِغناءِ الحوادثِ[1] عنه»[2].

والعَجَبُ من صاحبِ «المواقِف» أنه جَوّزَ ما أبطَلَه في هذا المَبحَثِ في بَحْثِ أنّ الإمكانَ لازِمٌ لماهيّـةِ المُمكِنِ[3]، حيثُ قال: «إنّ أزليّـةَ الإمكانِ ثابتةٌ، وهي غيرُ إمكانِ الأزليّـةِ وغيرُ مُستَلزِمٍ له»[4].

وقـالَ الشـارحُ الفاضِـلُ فـي تقريرِه: «وذلـكَ لأنّـا إذا قُلْنـا: إمكانُـه[5] أزليّ - أي: ثابـتٌ أزلاً - كانَ الأزَلُ ظَرْفـاً للإمـكان، فيَلـزَمُ أنْ يكونَ ذلـكَ مُتَّصِفاً بالإمكانِ اتِّصافاً مُستَمِرّاً غيـرَ مَسْـبوقٍ بعَـدَمِ الاتِّصـاف، وهـذا هـو الـذي يَقتَضيـهِ لُـزومُ الإمـكانِ لماهيّـةِ المُمكِـن، وهـو ثابِـتٌ للعالَــم والحـوادِثِ اليَوْميّــةِ ولفاعِليّــةِ البـاري لهـا أيضاً.

---

(١) في (ع): «الحدوث».

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٣/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠)، أو (٨/ ٢٨٩ ـ ٢٩١) بحاشيتَيْه.

(٣) في (ل): «للماهية المُمكِنة»، وأشار إلى نسخة فيها: «الماهية الممكن».

(٤) «المواقف» للإيجي (١/ ٣٦١)، أو (٣/ ١٧٤) بحاشيتَيْه.

(٥) في (ع): «إمكان»، وله وجه، والمُثبَتُ هو الموافق لِـمَا في «شرح المواقف».

وإذا قُلنا: أزليّتُه[١] مُمكِنة، كانَ الأَزَلُ ظَرْفاً لوجودِه، على مَعْنى أنّ وجودَه المُستَمِرَّ الذي لا يكونُ مَسْبوقاً بالعَدَم مُمكِن.

ومِنَ المَعْلوم أنّ الأوّلَ لا يَستَلزِمُ الثّاني؛ لجوازِ أنْ يكونَ وجودُ الشيءِ في الجُمْلةِ مُمكِناً إمكاناً مُستَمِرّاً، ولا يكونَ وجودُه على وَجْهِ الاستِمرارِ مُمكِناً أصلاً، بل مُمتَنِعاً. ولا يَلزَمُ مِن هذا أنْ يكونَ ذلكَ الشيءُ مِن قَبيلِ المُمتَنِعاتِ دونَ المُمكِنات، لأنّ المُمتَنِعَ هو الذي لا يَقبَلُ الوجودَ بوَجْهٍ مِن الوجوهِ. هذا هو المَسْطورُ في كتبِ القوم»[٢]. إلى هنا كلامُه.

وقد تَبيَّنَ مِن قولِه: «لأنّ المُمتَنِعَ هو الذي لا يَقبَلُ الوجودَ بوَجهٍ مِن الوجوه»[٣] فسادُ ما تَقَدّمَ مِن قولِه: «ولو جَوَّزْنا كَوْنَ الشيءِ الواحِدِ مُمكِناً في زمانٍ، مُمتنِعاً في زمانٍ آخرَ؛ لجازَ الانقِلابُ مِن الامتِناع الذاتيِّ إلى الوجوبِ الذاتيّ»[٤]. فكلامُ الشارحِ الفاضِلِ أيضاً لا يَخْلو عن الاضطِراب، واللهُ تعالى أعلَمُ بالصَّواب.

ومَنْ رامَ زِيادةَ التَّفْصيلِ في هذا الباب، فليَطلُبْها مِن رسالتِنا المَعْمولةِ في تحقيقِ المسألةِ المنقولة[٥]، وفي[٦] «الحواشي» التي عَلّقْناها على «تَهافُتِ الفلاسفة»[٧].

---

(١) في (ع): «أزليّة»، وهو كسابقه.

(٢) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (١/ ٣٦١)، أو (٣/ ١٧٤) بحاشيتَيْه.

(٣) من قوله: «هذا هو المسطور» إلى هنا سقط من (ل). وزاد هنا في (ع): «فظهر»، وهي زيادة مُقحَمة، فلفظةُ «فساد» الآتية بعدها هي فاعلُ الفعل «تبيَّن» الوارد في أول الفقرة.

(٤) «شرح المواقف» (٣/ ٤٦٩ ـ ٤٧٠)، أو (٨/ ٢٩٠ ـ ٢٩١) بحاشيتَيْه.

(٥) يعني: «رسالة في تحقيق لزوم الإمكان للممكن»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٦) في (ع): «في» دون واو، والمُثبَت من (ج) و(ل)، وسقطَ من (هـ) عبارة: «وفي الحواشي التي علّقناها على تهافت الفلاسفة».

(٧) لخواجَهْ زادَهْ، وهو في المحاكمة بين الإمام الغزالي والفلاسفة، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق =

[تَذْييلٌ في مسألة إعادة المَعْدوم]

قالَ صاحِبُ «المواقِفِ»: «والخَصْمُ ـ يعني: المُنكِرِينَ لجوازِ إعادةِ المَعْدوم ـ يَدَّعي الضَّرورةَ تارةً، ويلتجِئُ إلى الاستِدلالِ[١] أُخرى»[٢].

ويَرِدُ عليه: أنهم لا يَدَّعُونَ الضَّرورةَ في أَصْلِ المُدَّعى، بل يَدَّعُونَها في مُقدِّماتِ دليلِه، حيثُ يقولون: إنّ إعادةَ المَعْدوم مُمتَنِعة؛ إذ على تَقْديرِ وقوعِها يَلزَمُ تَخلُّلُ العَدَم بينَ الشيءِ ونفسِه، واللازمُ باطلٌ بالضَّرورة[٣].

وأمَّا ما ذكرَه ثانياً فعلى وَفْقِهِ وقعَ نَقْلُ الآمِدِيّ، حيثُ ذكَرَ في «أبكارِ الأفكار» وجوهَهُم في مَقام المُعارَضةِ لِوجوهِنا[٤]، فمَنْ قالَ في «شرح العقائدِ العضدية»[٥]: إنهم يَدَّعُونَ البَديهة، ويُقيمونَ الدّلائلَ التَّنبيهيّة[٦]؛ لم يُصبْ.

ثمَّ قالَ صاحِبُ «المواقِف»: «أما الضَّرورةُ فقالوا: تخلُّلُ العَدَم بينَ الشيءِ ونفسِهِ مُحالٌ بالضَّرورة»[٧].

وقالَ الشارحُ الفاضِلُ في تَعْليلِه: «إذْ لا بُدَّ للتَّخَلُّلِ[٨] مِن طَرَفَيْنِ مُتغايرَيْن،

= على «رسالة في زيادة الوجود»، وانظر: «كشف الظنون» (١/ ٥١٣).

(١) في (ع): «ويأبى الاستدلال»، وهو خطأ.

(٢) «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٦٧)، أو (٨/ ٢٩١) بحاشيتَيْه.

(٣) انظر: «شرح المقاصد» للتفتازاني (٥/ ٨٤ـ٨٥).

(٤) انظر: «أبكار الأفكار» (٤/ ٢٥٢).

(٥) على حاشية (ج): «جلال»، يعني: العلامة الدَّوّاني

(٦) انظر: «شرح العقائد العضدية» للدَّوّانيّ (٢/ ٢٤٩).

(٧) «المواقف» للإيجي (٣/ ٤٦٧)، أو (٨/ ٢٩٢) بحاشيتَيْه.

(٨) في (ع) و(ل): «المتخلل»، والمُثبَتُ من (ج) و(هـ)، وهو الموافق لِمَا في «شرح المواقف».

فيكونُ حينَئـذٍ الوجـودُ بعـدَ العَدَم غيـرَ الوجـودِ قبلَه، حتّـى يُتَصـوَّرَ تخلُّـلُ العَدَم بينَهمـا. وعلـى هذا، فـلا يكونُ المُعـادُ هـو المُبتَـدَأَ بعَيْنِـه، لأنّ كُلّاً منهمـا موجودٌ بوجـودٍ مُغايـرٍ لوجـودِ صاحِبـه، فهمـا موجـودانِ مُتغايـران، فـلا يكـونُ الموجودُ الأوّلُ بعَيْــنِهِ مُعاداً بعـدَ عَدَمِه.

والجواب: أنه لا معنى لِتَخَلُّلِ العَدَم هاهنا سِوى أنه كانَ موجوداً زماناً، ثمَّ زالَ عنه ذلكَ الوجودُ في زمانٍ آخرَ، ثمَّ اتَّصَفَ به في زمانٍ ثالث.

ومِن هاهنا يَتَبيَّنُ أنّ التَّخلُّلَ في الحقيقةِ إنّما هو لِزَمانِ العَدَم بينَ زمانَي الوجودِ[1] الواحِد، وإذا اعتُبِرَ نِسْبةُ هذا التَّخلُّلِ إلى العَدَمِ[2] مَجازاً كفاهُ اعتِبارُ التَّغايُرِ في الوجودِ الواحِدِ بحَسَبِ زمانَيْه، على أنّ دَعْوى الضَّرورةِ في حُكمٍ خالَفَه جمهورٌ مِن العُقَلاءِ غيرُ مَسْموعة.

ولا يَذهَبُ عليكَ أنّ تمشيةَ ما ذكرَه في مَقامَي التَّعْليلِ والجوابِ على أَصْلِ القائلينَ بزيادةِ الوجودِ على الماهيّـة، ولا اختِصاصَ لِـمَا ذُكِرَ في هذهِ المسألةِ بذلكَ الأصل، على ما نبَّهتُ عليه فيما تَقدَّم.

وقالَ الفاضِلُ الطُّوسيُّ في «قواعِدِ العقائد»، في تَعْليلِ المُنكِرين: «لاستِحالةِ تخلُّلِ العَدَم بينَ شيءٍ واحدٍ بعَيْنِه، فإذنْ لا يكونُ المُعادُ عَيْنَ المُبدَأ[3]، بل إنْ كانَ ولا بُدَّ فهو مِثلُه. وقالَ سَدِيدُ الدِّينِ محمودٌ الحِمَّصيّ[4]: إنّ ذلكَ يَنتَقِضُ بالتَّذكُّر،

---

(١) سقط من (ع): «الوجود».

(٢) في (ج) و(ل): «المعدوم».

(٣) في (ج) و(ع) و(هـ): «المُبتَدأ»، وكذا فيما سيأتي بعد عدّة أسطر، والمُثبَتُ من (ل)، وهو الموافق لِـمَا في «قواعد العقائد»، والمعنى واحد على كلِّ حال.

(٤) هو أبو الثناء محمود بن علي بن الحسن الرازي، علامة شيعيّ بارع في الأصلَيْن والنَّظَر، له عدّة =

فإنّ الحاصِلَ في الذُّكْرِ بعدَ النِّسْيانِ هو ما أدرَكَه أوّلاً بعَيْنِه، وهو عَوْدُه. وليسَ ذلكَ بصَحيح، لأنَّ التَّعدُّدَ يُنافي الوَحْدة، وتَماثُلُ المُعادِ والمُبْدَإِ لا يَقتَضي اتِّحادَهما»[1].

إلى هنا كلامُه.

والجوابُ السّابقُ ذِكْرُه جوابٌ عن هذا أيضاً.

ومِنهم مَنْ دقّقَ[2] في ردِّ الجوابِ المذكور[3]، وقالَ: «لا يَخفى عليكَ أنّ معنى تَقَدُّم الشيءِ على الشيءِ مُطلَقاً: عِبارةٌ عن كونِ وُجودِ الشيءِ الأوّلِ مُتقدِّماً على وجودِ الشيءِ الثّاني، واعتَبِرْ ذلكَ بالدَّوْر، فإنهُ يَستَلزِمُ تَقدُّمَ الشيءِ على نفسِه، بمعنى: أنْ يكونَ وجودُه مَثَلاً مُتقدِّماً على وجودِ نفسِه، فلو أُعيدَ المَعْدومُ لَزِمَ تَقدُّمُه بالوجودِ على نفسِه. وكما يحكُمُ العَقلُ ببُطلانِ تَقَدُّم الشيءِ على نفسِهِ تَقدُّماً ذاتياً، كما يَلزَمُ في الدَّوْر، يحكُمُ ببُطلانِ تَقدُّمِهِ على نفسِهِ تَقَدُّماً زمانياً»[4].

ولم يَدْرِ أنّ اللّازمَ في الدَّوْرِ هو أنْ يكونَ الشيءُ موجوداً ابتِداءً قبلَ أنْ يكونَ

= مصنّفات، منها «المُنقِذ من التقليد» و«المصادر في أصول الفقه» و«التحسين والتقبيح». وكان في ابتدائه يبيعُ الحِمَّصَ المسلوق بالرَّيّ، ثمّ اشتغل على كِبَرٍ ونَبُلَ، وصار آيةً في عِلم الكلام والمنطق. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبيّ (٤٢/ ٤٩٣ ـ ٤٩٤).

(١) «قواعد العقائد» لنصير الدين الطوسي (ص: ٩٩).

(٢) كذا في (ل): مضبوطة بشدّة على القاف، وفي (ع): «وُفِّق» دون ضبط، ويُبعِدُه تعقيبُ المُصنِّف عليه وانتقادُه له، وفي (ج): «وقّق» مضبوطةً بشدّة على القاف أيضاً، ولا معنى له! وفي (ج): «وقف»، ولا يُناسِبُ السِّياق.

(٣) كتب الناسخ فوقها في (ل): «جلال»، يعني: العلامة جلال الدين الدَّوّانيّ.

(٤) «شرح العقائد العضدية» للدواني (٢/ ٢٥٩).

موجوداً ابتِداءً، وهذا مُستَحيلٌ بالبَديهة، سواءٌ كانَتِ القَبْليّةُ ذاتيّةً أو زمانيّة. وفيما نحنُ فيه لا يَلزَمُ ما ذُكِر، بل يَلزَمُ أنْ يعودَ وجودُ الشيءِ بعدَما زالَ عنه، واستِحالتُه غيرُ ظاهِرة، وهلِ المُشاجَرةُ إلّا فيه[1]؟!

***

(١) زاد في (ع): «تمت الرِّسالةُ بعون الله»، وفي (هـ): «تمت الرِّسالةُ بحمدِ الله وعونِه»، وفي (ع): «تمت الرِّسالةُ بعونِ الله تعالى وتوفيقه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا مُحمَّدٍ القائم بإتقانِ الدِّينِ وتحقيقه، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ المُكرَّمينَ له بقبولِ شَرْعِهِ وتَصْديقِه».

إشارات لطيفة في علم الكلام

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

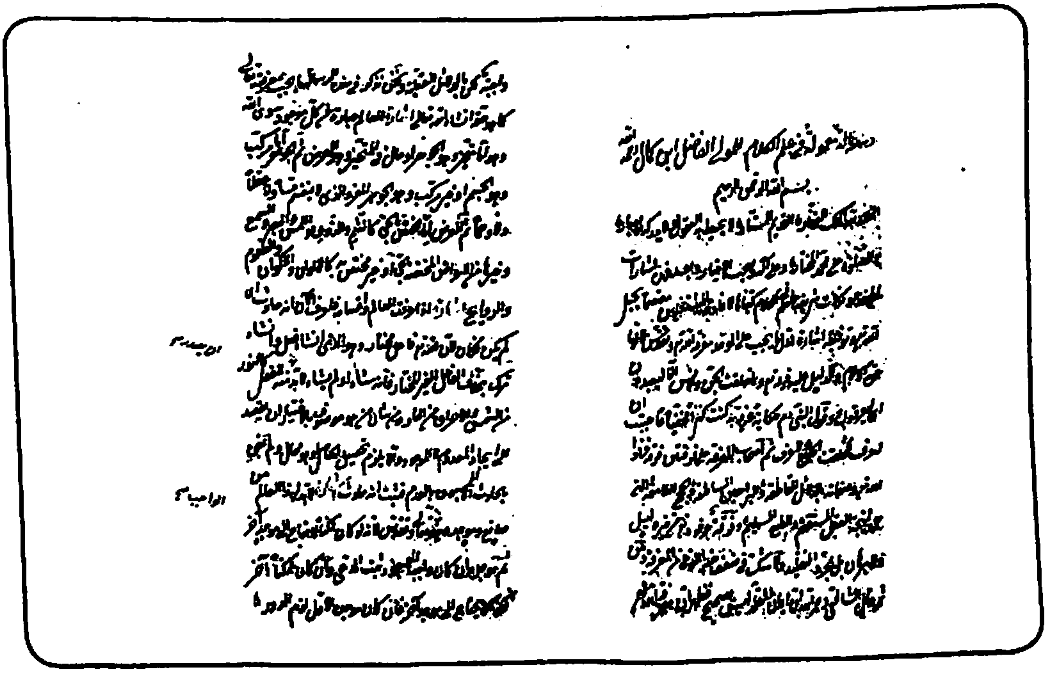
تُطبع محققة عن نسختين خطيتين

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب


الا سلطان اي حجة بينة في التوحيد و
والتجريد والتفريد بالعلم والصلوة
والفناء والحمد لله على التمام وعلى رسوله
افضل السلام وعلى آله الكرام واصحابه
العظام تمت الرسالة بعون الملك الوهاب
هذه رسالة اشارات لطيفة لابن كمال باشا
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الملك الغفار العظيم الستار
لا يحيط به العقول ولا يدركه الابصار
والصلوة والسلام على محمد المختار
وعلى آله واصحابه الاخيار وبعد
فهذه اشارات لطيفة ونكات شريفة
في علم الكلام كتبناها لافادة المستفيدين
مستعينا بحول الله وتوفيقه اشارة الاولى
على الموحد معرفة الخالق تعالى وتقدس لانها
عمدة الاسلام والدليل عليه وكلام ربه
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اي ليعرفون وقال النبي عم حكاية عن ربه
كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت
الخلق لاعرف فاصحاب المعرفة
على فرقتين فرقة هي الخلف للخلق
لا عرف الله تع وصفاته بالدلائل القاطعة
والبراهين الساطعة والحجج اللامعة
التي هي نتيجة العقل المستقيم والطبع
السليم وفرقة عرفوه تع من غير دليل ولا
برهان بل بمجرد التقليد ولا اشكال في ضعف
هذا النوع من المعرفة ومن ثم قال الشافعي
رحمه ايمان المقلد ليس بصحيح فظهر ان
معرفة الله واجبة لكن بالدلائل العقلية
ونحن نذكر في هذه الرسالة ما يجب معرفته
كما هو حقه ان شاء الله تع اشارة العالم
عبارة عن كل موجود سوى الله تع وهو اما
متحيز وهو الجواهر او قائم بالمتحيز وهو
العرض ثم الجوهر اما مركب وهو الجسم او غير
مركب وهو الجوهر الفرد الذي لا ينقسم
حسا ولا عقلا ولا وهما ثم العرض اما مختص
بالحي كالتمييز والذوق واللمس والبصر والسمع
وغيرها من الاعراض المختصة بالحي او غير مختص

مكتبة الحرم المكي (ح)


رسالة موسومة في علم الكلام للمولى الفاضل ابن كمال رحمه
بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة نور عثمانية (ن)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد خاتم النَّبيِّين، وعلى آلِهِ الطاهرين المُطهَّرين، وصحابته الكِرام المُكرَّمين، ومَنْ تَبِعَهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ لطيفةٌ تُنسَبُ إلى العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، مشتملةٌ على عدّة مسائل من علم الكلام، أورَدَها بطريق الإيجاز والإشارة، مُتبِعاً كلَّ مسألةٍ بدليلها.

وعلى الرَّغم من أنّ المُصنِّف لم يستوعب مباحث عِلم الكلام في هذه الرسالة، إلا أنه قد تكلَّم فيها على أمهات مسائل هذا العِلم، فقد تعرَّض فيها لوجوب معرفة الله، ودليل حدوث العالم وإثبات وجود الله، وأنه سبحانه قديمٌ، واحدٌ، ليس بجوهرٍ، ولا عَرَضٍ، ولا جِسم، وليس له مكان، وأنه تعالى عالمٌ، قادرٌ، سميعٌ، بصيرٌ، مُتكلِّم.

وأتبَعَها بمسألتي الرؤية وخَلْق أفعال العباد، فإثباتِ نُبوّة سيِّدنا محمَّد ﷺ، وبيانِ وَجْهِ إعجاز القرآن.

وختم المُصنِّفُ الرسالة بخاتمةٍ تشتملُ على عدّة أبحاثٍ في النَّفْسِ الإنسانية، تعرَّض فيها لإثبات النفس، وأنها جوهرٌ مجرَّد، وأنها باقيةٌ بعد خراب البَدَن، وأنها واحدة.

هذا، ولم أقف على مَنْ نسب هذه الرسالةَ إلى المُصنِّف، وليس لديَّ من القرائن ما يكفي للجَزْم بنسبتها إليه، إلا أنها عُزِيَت إليه في نُسختَين خطيّتَين، مع قُرْبِ الأسلوب، ولم يُعارِضْ ذلك شيء، فالظاهرُ أنها له، والله أعلم.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسختَين خطيّتَين، الأولى: نسخة مكتبة الحرم المكّيّ الشريف، ورمزتُ إليها بالحرف (ح)، والثانية: نسخة مكتبة نور عثمانية، ورمزتُ إليها بالحرف (ن).

وأما عنوانها فقد جاء في (ح) بلفظ: «هذه رسالة إشارة لطيفة لابن كمال باشا»، وفي (ن) بلفظ: «رسالةٌ مَعْمولةٌ في علم الكلام، للمَوْلى الفاضل ابنِ كمالٍ، رحمَه الله»، وكلاهما لا يُعبِّر عن مضمون الرسالة، فالثاني عامّ إلى حدِّ الإبهام، والأول مُجمَلٌ، وتركيبُه ليس بعربيّ، ومنهما ومن قول المُصنِّف في بداية رسالته: «فهذه إشاراتٌ لطيفة، ونكاتٌ شريفة، في علم الكلام، كتبناها لإفادة المُشتَغِلين...»، اجتهدتُ في إثبات عنوانها بلفظ: «إشارات لطيفة في علم الكلام».

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله المَلِكِ الغفّار، القَديمِ السَّتّار، لا تُحيطُ بِهِ العُقولُ ولا تُدرِكُه الأبصار، والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ المُختار، وعلى آلِهِ وصَحْبِهِ الأخيار.

وبعدُ:

فهذه إشاراتٌ لطيفة ونِكاتٌ شريفة في عِلم الكلام، كَتَبْناها لإفادةِ المُشتَغِلين، مُعتَصِماً بحَبْلِ الله تعالى وتَوْفيقِه.

إشارة

أوّلُ ما يجبُ على المُوحِّدِ مَعرِفةُ الله تعالى وتَقدّسَ، لأنها عُمْدةُ الإسلام.

والدَّليلُ عليه قولُه تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أي: لِيَعرِفُونِ[1]، وقولُ النَّبيِّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ حِكايةً عن ربِّه: «كنتُ كَنْزاً مَخْفيّاً، فأحبَبْتُ أنْ أُعرَفَ، فخَلَقْتُ الخلْقَ لأُعرَفَ»[2].

---

(١) هذا التفسير منقول عن بعض السَّلَف، ومنهم: مجاهد وابن جُرَيج. انظر: «معالم التنزيل» للبغوي (٧/ ٣٨٠)، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٧/ ٤٢٥).

(٢) قال السخاويّ في «المقاصد الحسنة» (ص: ٣٢٧) برقم (٨٣٨): «قال ابن تيمية: ليس من كلام النبيّ ﷺ، ولا يُعرَفُ له سَنَدٌ صحيح ولا ضعيف. وتَبِعَه الزركشيُّ وشيخُنا»، يعني: ابن حجر. وانظر: «التذكرة في الأحاديث المشتهرة» للزركشي (ص: ١٣٦)، و«الدرر المنتثرة» للسيوطي (ص: ١٦٣). =

ثمَّ أصحابُ المَعرِفةِ على فِرقتَيْن:

فِرقةٌ عَرَفوا اللهَ تعالى وصِفاتِهِ بالدَّلائلِ القاطِعة، والبَراهِينِ السَّاطِعة، والحُجَج اللامِعة، التي هيَ نتيجةُ العَقْل المُستَقيم، والطَّبْع السَّليم.

وفِرقةٌ عَرَفوهُ تعالى مِن غيرِ دَليلٍ ولا بُرْهانٍ، بل بمُجرَّدِ التَّقْليدِ. ولا شكَّ في ضَعْفِ هذا النَّوْع مِنَ المَعرِفةِ، ومِن ثَمَّ قالَ الشافعيُّ[1] رحمَه الله: (إنّ إيمانَ المُقلِّدِ ليسَ بصَحيح).

فظهَرَ أنّ معرفةَ الله تعالى واجِبةٌ، لكنْ بالدَّلائلِ العَقْليّة[2].

= ونقل عليٌّ القاري في «الأسرار المرفوعة» (ص: ٢٧٣) برقم (٣٥٣) كلامَ السخاويّ، وقال بإثره: «لكنَّ معناه صحيحٌ مُستَفادٌ من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، أي: ليَعرِفونِ، كما فسَّره ابنُ عبّاس رضي الله عنهما»، ولا يخفى أنه لا يلزمُ من صحّة معناه تصحيحُ نسبته إلى النبيِّ ﷺ، وكذلك لا عِبْرة بتصحيح مَنْ صحَّحه كَشْفاً، كما نصَّ عليه العلامة الآلوسيّ في «روح المعاني»، ونقله عنه الأستاذ الشيخ عبد الفتاح أبو غدّة في تعليقاته على «المصنوع» لعلي القاري (ص: ١٤١ ـ ١٤٢) برقم (٢٣٢).

(١) كذا في النُّسختَيْن، والصواب: «الأشعريّ»، فقد نُقِلَ هذا القولُ بل اشتَهرَ عنه، وشنَّعَ أقوامٌ عليه بأنه يلزمُه تكفير العوام، وهم غالبُ المؤمنين، وقال القشيريّ وأبو محمَّد الجوينيّ: إنه مكذوبٌ عليه. والتحقيق أنه إنْ كان التقليدُ أخْذَ قول الغير بلا حجّة مع احتمال شكٍّ أو وَهمٍ، أي: من غير جَزْم به، فإيمانُ المُقلِّد لا يصحّ، وإنْ كان أخْذَه بلا حُجّة لكنْ مع الجزم به، فيصحّ. ثم هل هو آثِمٌ بتَـرْكِ النَّظَر والاستدلال؟ خلاف. انظر: «شرح جمع الجوامع» للمَحَلّي (٢/ ٤٤٥) بحاشية العطار، و«البحر المحيط» للزركشي (٨/ ٣٢٦)، و«شرح المقاصد» للتفتازاني (٥/ ٢١٨ و٢٢٠ ـ ٢٢١)، وغيرها.

(٢) لأنّ الاستنادَ في معرفة الله تعالى إلى الدلائل النقلية يَلزَمُ منه الدَّوْر، إذ الدلائل النقلية إنما يتبيَّن صدقُها بالمعجزة، والمعجزةُ تصديقٌ من الله تعالى للرسول الذي ظهرت على يده، فينبغي أن تكون معرفةُ الله تعالى مُتقدِّمةً عليها بالدلائل العقلية. =

ونحنُ نذكُرُ في هذه الرِّسالةِ ما يجبُ معرفتُه، كما هو حَقُّه، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

إشارة

العالَـمُ: عبارةٌ عن كُلِّ مَوْجودٍ سِوى الله تعالى، وهوَ إمّا مُتحيِّزٌ وهوَ الجوهرُ، أو حالٌّ في المُتحيِّزِ، وهوَ العَرَض.

ثمَّ الجوهرُ: إمّا مُركَّبٌ، وهوَ الجِسْمُ، أو غيرُ مُركَّبٍ، وهوَ الجوهرُ الفَرْدُ الذي لا يَنقَسِمُ حِسّاً ولا عَقْلاً ولا وَهْماً.

ثـمَّ العَرَضُ: إمّـا مُختَصٌّ بالحيِّ، كالشَّـمِّ والـذَّوْقِ واللَّمْسِ والبَصَرِ والسَّـمْعِ وغيرِهـا مِـنَ الأعـراضِ المُختَصّةِ بالحـيِّ، أو غيرُ مُختَـصٍّ به، كالألـوانِ والأكوانِ والطُّعـوم والرّوائح.

إشارة

إذا عرَفْـتَ العالَـمَ وأقسامَه فاعـرِفِ الآن أنه حـادِثٌ، أي: لم يكُـنْ فكانَ،

= نعم، الدلائل النقلية قد تُرشِدُ العقلَ وتُنبِّهُه إلى طريق الاستدلال العقليّ أو تحثُّه وتُحرِّضُه عليه.

هذا، ويكفي في الدليل العَقْلي المطلوب في هذه المباحث: الدليل الإجماليّ، وهو ما لا يُقدَرُ على تقريره أو ردِّ الشُّبْهةِ عنه، ومِثْلُ هذا النوع من الاستِدلال حاصلٌ لأكثر العوامّ، فإنهم يَستَدِلّون على وجود الله بحدوث العالم، ولكن «من غير تلخيص العبارة في ترتيب المُقدِّمات، وتحقيق شرائط الإنتاج، وتحرير المطالب بأدلّتِها، وتَقْرير الشُّبَهِ بأجوبتها»، كما قال العلامة السَّعْدُ التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (١/ ٢٦٥).

ثم قال التفتازاني (١/ ٢٦٦): «والحقُّ أنّ المعرفة بدليل إجماليٍّ يرفع الناظر عن حَضِيضِ التقليد فَرْضُ عَيْنٍ لا مَخرَجَ عنه لأحدٍ من المُكلَّفين، وبدليل تفصيليٍّ يُتمكَّنُ معَه من إزاحة الشُّبَهِ وإلزام المُنكِرين وإرشاد المُسترشِدين فَرْضُ كفايةٍ لا بُدَّ من أن يقوم به البعض».

فتحصَّل منه أنّ مَنْ قلَّد غيرَه في إيمانه من غير دليل -ولو إجمالِيّاً- فقد ترك فَرْضاً عينيّاً، فيكون آثِماً، لا كافراً لحصول الجزم، فإن حصَّل دليلاً إجماليّاً خرج عن التقليد وتخلَّصَ من الإثم.

لأنّ اللهَ تعالى فاعِلٌ مُختارٌ، وهوَ الذي إنْ شاءَ فعَلَ وإنْ شاءَ ترَكَ، بخِلافِ الفاعِلِ الغَيرِ المختارِ[١]، فإنّه[٢] شاءَ أو لم يَشَأْ لا بُدَّ أنْ يَصدُرَ منه الفِعْلُ، كالنُّورِ مِنَ الشَّمْسِ، والإحراقِ مِنَ النّار.

ومِن شأنِ مَنْ هوَ[٣] مَوْصوفٌ بالاختيارِ أنْ يَقصِدَ إلى إيجادِ المَعْدوم لا المَوْجودِ، وإلّا يَلزَمُ تحصيلُ الحاصِلِ، وهوَ مُحالٌ، ولم يُعْنَ بالحادِثِ إلا المَسْبوقُ بالعَدَمِ، فثبَتَ أنه حادِث.

إشارة

لا بُدَّ لهذا العالَـمِ مِن صانِعٍ ومُوجِد، وهوَ الواجبُ تعالى وتَقدَّسَ، لأنه[٤] لو كانَ مُمكِناً لاحتاجَ إلى مُوجِدٍ آخَرَ، ثمَّ مُوجِدُه[٥] إنْ كانَ واجبَ الوجودِ ثبَتَ المُدَّعى، وإنْ كانَ مُمكِناً آخرَ فكذلكَ يحتاجُ إلى مُوجِدٍ آخَرَ، فإنْ كانَ مُوجِدُه الأوَّلَ لَزِمَ الدَّوْرُ، وإنْ كانَ مُمكِناً آخَرَ لَزِمَ التَّسَلسُلُ، وهما مُحالان، وما يُفْضي إلى المُحالِ مُحال.

إشارة

صانِعُ العالَـمِ قَديمٌ، وهوَ الذي لم يكُنْ مَسْبوقاً بالعَدَمِ، لأنه لو كانَ حادِثاً لكانَ مُمكِناً افتَقَرَ إلى مُؤثِّرٍ ومُوجِدٍ، ثمَّ مُؤثِّرُه إنْ كانَ قديماً ثبَتَ المُدَّعى، وإنْ كانَ حادِثاً يحتاجُ إلى مُؤثِّرٍ آخَرَ، وهَلُمَّ جَرّاً إلى أنْ يَنتَهيَ إلى مُؤثِّرٍ قديمٍ، ولا يَتَسَلسَلُ، لأنه مُحال.

---

(١) وهو الفاعلُ المُوجِب.

(٢) من قوله: «شاء فعل» إلى هنا، سقط من (ح).

(٣) زاد في (ح): «معصوم»، وهو خطأ.

(٤) أي: صانعَ العالم ومُوجِدَه.

(٥) أي: مُوجِدُ مُوجِدِ العالم، على فَرْضِ وقوعه.

إشارة

صانِعُ العالَـمِ واحِدٌ، لأنه لو كانَ اثنَيْنِ لا يَخلُو: إمّا أنْ يَتَّفِقا أو يَختَلِفا:

فإنِ اتَّفَقا فإنْ[١] كانَ لأحَدِهما قُدْرةٌ على مُخالَفةِ الآخَرِ أو لم يكُنْ؛ فإنْ لم يكُنْ كانا عاجِزَيْن، وإنْ[٢] كانَ فالقادِرُ إلهٌ، والعاجِزُ مُنحَطٌّ عنْ دَرَجةِ الأُلوهيّة.

وإنِ اختَلَفا يَلزَمُ فسادُ العالَـم[٣].

وعليه قولُه تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

إشارة

واجبُ الوجودِ ليسَ بجَوهَرٍ، لأنه لو قُدِّرَ جَوهَراً لاحتاجَ إلى حيِّزٍ؛ إذْ كلُّ جَوهَرٍ مُتحيِّزٌ، والحيِّزُ: هوَ الفَراغُ المُتوهَّمُ[٤] المَشْغولُ بالشيءِ، ومتى لَزِمَ احتياجُه ثبَتَ إمكانُه؛ لأنّ الإمكانَ عِبارةٌ عنِ الاحتياجِ إلى الغَيْرِ، وقد قُلْنا: إنّه واجبُ الوجودِ، تعالى وتَقدَّس.

---

(١) كذا في النُّسختَيْن، ولو قال: «فإما أنْ» لكان أجود.

(٢) في النُّسختَيْن: «فإن»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) لأننا نفرضُ أنّ أحدهما أراد حركةَ زيد، والآخر أراد سكونَه، فلا يجوز أن يَنفُذَ مرادُهما لِـمَا فيه من اجتماع النقيضَيْن، وهو مُحال، ولا يجوزُ أن يَنفُذَ مرادُ أحدهما دون الآخر لِلُزوم عَجْزِ مَنْ لم يَنفُذْ مرادُه، والآخرُ مِثلُه لانعقاد المُماثَلةِ المفروضةِ بينهما، وهكذا في كلِّ شيءٍ من العالم، فيلزمُ أن لا يوجد شيءٌ منه، وهو الفسادُ المذكور.

لكنَّ العالَـمَ موجودٌ فِعْلاً من غير فساد، فثبتَ أنّ صانعَه واحد.

(٤) وهو قولُ المُتكلِّمين، خلافاً لبعض الفلاسفة في قولهم: الفراغ المُتحقِّق.

ومعنى كونه مُتوَّهماً: أنه يُتَوهَّمُ أنه أمرٌ وجوديّ، وليس كذلك، بل هو أمرٌ عَدَميّ، وقيل: أنه يُتَوهَّمُ أنه فراغ، وليس كذلك، بل هو مملوءٌ بالهواء. قاله الباجوريّ في «شرح جوهرة التوحيد» (ص: ١٦٤).

إشارة

قالتِ الفَلاسِفةُ: يجوزُ إطلاقُ الجَوهَرِ على الله تعالى، لأنّ المُرادَ مِنَ الجوهرِ: هوَ الذّاتُ المُستَغني عنِ المَحَلِّ والمَوضِعِ(١)، واللهُ تعالى كذلك، فوَجَبَ أنْ يكونَ جَوهَراً لِكونِهِ ظاهِراً، فكونُه جَوْهَراً عِبارةٌ عن كونِهِ ظاهِرَ الوجود.

فإنْ قُلتَ: ما هذه الحَجْميّةُ والشَّخْصيّةُ التي نُشاهِدُها في الجوهر؟

قلتُ: حَجْميّتُه وشَخْصيّتُه ليسَتْ نَفْسَ الجوهرِ، بل سَبَبٌ لِكونِهِ جَوهَراً(٢)، وهوَ ظهورُ وجودِهِ، والحقُّ تعالى أظهَرُ مِن كُلِّ ظاهِرٍ بحَسَبِ كَثْرةِ الدَّلائلِ على وجودِهِ، فوَجَبَ أنْ يكونَ جَوهَراً.

والجوابُ عن هذا ما قدَّمْناه(٣).

إشارة

صانِعُ العالَـمِ ليسَ بعَرَضٍ، لأنّ العَرَضَ اسمٌ لِـمَا لا دوامَ له، ويَمتَنِعُ وجودُه عندَ عَدَمِ المُتحيِّزِ(٤)، واللهُ تعالى قَديمٌ واجِبُ الدَّوام والبقاءِ، فلا يكونُ عَرَضاً.

---

(١) سواء كان مجرَّداً كالعقول عندهم والنَّفسِ الناطقة عندهم وعند بعض المُتكلّمين، أو مُتحيِّزاً كالأجسام.

(٢) من قوله: «عبارة عن كونه ظاهر الوجود» إلى هنا، سقط من (ن).

(٣) ولم يُقدِّم إلّا الاحتياجَ إلى الحيِّز، لكنَّ الجوهر عند الفلاسفة يعمُّ المُجرَّد والمُتحيِّز، فقد يتمسَّكون بكونه تعالى جوهراً ويمنعون تحيُّزه، كالمُجرَّدات، فلا يتمُّ الرَّدُّ عليهم بما قدَّمه.
والصوابُ ما ذكره العلامة التفتازانيُّ في «شرح العقائد النسفية» (ص: ٦٢)، وهو: أنه «يمتنعُ إطلاقُ الجوهر بالمعنى المذكور عليه تعالى من جهة عدم ورود الشرع به، مع تَبادُرِ الفَهْم منه إلى المُتركِّب والمُتحيِّز». وانظر: «المطالب العالية» للإمام الرازيّ (٢/ ١١٥ ـ ١١٦).

(٤) أي: والمُتحيِّز مُمكِن، فيكونُ العرضُ مُمكِناً، والمُتحيِّز حادث، فيكونُ العرضُ حادثاً. والمُراد بالمُتحيِّز هنا: الجسم أو الجوهر الذي يقومُ العَرَضُ به.

أو لأنّ مِثلَ هذه المَخْلوقاتِ[١] لا يَتأتّى إلا مِن حَيٍّ عالِمٍ قادِرٍ، وكَوْنُ العَرَضِ مَوْصوفاً بهذه الصِّفاتِ مُحالٌ، فالمُؤدِّي إلى المُحالِ مُحال.

إشارة

صانِعُ العالَمِ ليسَ بجِسْمٍ، لأنه لو فُرِضَ جِسْماً لكانَ مُركَّباً، وكلُّ مُركَّبٍ[٢] مُحتاجٌ إلى الأجزاءِ، يَنتُجُ: صانِعُ العالَمِ مُحتاجٌ إلى الأجزاء.

ثمَّ نقولُ[٣]: وكلُّ مُحتاجٍ إلى الأجزاءِ مُمكِنٌ، وكلُّ مُمكِنٍ حادِثٌ، يَنتُجُ: أنه تعالى حادِثٌ، تعالى وتَقدّسَ ذاتُه عن سِماتِ الحُدوث.

إشارة

صانِعُ العالَمِ ليسَ في مكانٍ، لأنه لو قُدِّرَ في مكانٍ يَلزَمُ إمّا قِدَمُ المكانِ أو حُدوثُه، لأنه لا يَخلُو: إمّا أنْ يكونَ مَوْصوفاً في الأزلِ به تعالى أو لا؛ فإنْ كانَ الأوّلَ يَلزَمُ قِدَمُ المكانِ، وإنْ كانَ الثاني ـ أي: إنْ لم يكُنْ مَوْصوفاً [به] في الأزَلِ، لكنَّه خلَقَ المكانَ ثمَّ اتَّصفَ به ـ يَلزَمُ تَغيُّرُه عمّا كانَ عليه في الأزَل، والتَّغيُّرُ مِن أعظَمِ أماراتِ الحدوثِ، وهما مُحالان.

إشارة

صانِعُ العالَمِ عَليمٌ، لأنّ العَقْلَ لا يُجوِّزُ صُدورَ خَطٍّ مَنْظومٍ على تَرْتيبٍ مَعْ[...] مِن غيرِ العالِم، فبانَ[٤]: لا يجوزُ صدورُ هذا العالَمِ إلا مِن عالِمٍ، أَوْلى وأجدَرُ[٥].

---

(١) أي: العالم وما فيه من بدائع المصنوعات.

(٢) في (ح): «لكان مُتركِّباً، وكلُّ مُتركِّب»، والمعنى متقارب.

(٣) سقط من (ن): «ثم نقول».

(٤) في (ح): «حبان» دون نَقْط، وهو تصحيف.

(٥) أي: عَدَمُ الجوازِ ـ يعني: الاستحالةَ ـ فيه أَوْلى وأجدر، لا أنّ صدورَ العالَم من عالِم أَوْلى من صدوره من غير عالِم مع جواز الأمرَيْن، فإنّه فاسد، فتَنبَّه.

وأيضاً قادِرٌ[١]، لأنّ صُدورَ الشيءِ عنِ العاجِزِ مُحال.

وأيضاً سَميعٌ بَصيرٌ، لأنهما صِفةُ كمالٍ، وضِدُّهُما صِفةُ نَقْص، واللهُ تعالى مَوْصوفٌ بالكمالِ مُنزَّهٌ عن النُّقْصان.

إشارة

الباري جَلَّ وعَلَا مُتكلِّمٌ بكلامٍ واحِدٍ أزليٍّ قائمٍ بذاتِهِ، ليسَ مِن جِنسِ الحروفِ والأصوات.

فإنْ قلتَ: فكيفَ إنّهم يُطلِقُونَ الكلامَ على هذه العِبارات؟

قلتُ: لأنّ هذه الحروفَ والعِباراتِ دالّةٌ على الكلام القُدْسيِّ القائم بذاتِهِ تعالى. ولهذا قالَ الشاعِر[٢]:

إنّ الكلامَ لَفي الفُؤادِ وإنّما ... جُعِلَ اللِّسانُ على الفُؤادِ دَليلاً

ثمّ المُتكلِّمُونَ قالوا: إنّه[٣] غيرُ مَخْلوقٍ، خِلافاً لِبعضِ المُعتَزِلةِ[٤]، لأنه لو كانَ

---

(١) معطوف على «عليم» في قوله في أول هذه الإشارة: «صانعُ العالم عليم».

(٢) هو الأخطل (ت ٩٠) كما هو مشهور، وقد تقدَّم توثيقُه في «رسالة في تقرير أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٣) أي: الكلامَ النفسيَّ الواحدَ الأزليَّ القائمَ بذاته تعالى.

(٤) تقييدُه ببعض المعتزلة ليس بصواب، فقد قال الشهرستانيّ في «المِلَل والنِّحَل» (١/ ٤٣): «واتّفقوا -يعني: المعتزلة- على أنّ كلامَه مُحدَثٌ مخلوقٌ في محلّ، وهو حرفٌ وصوت».
ثمّ سياقُ كلام المُصنِّف يُوهِمُ أنّ المعتزلة قالوا بحدوث الكلام القائم بذاته تعالى، وليس بمُرادٍ قَطْعاً، فإنهم نفوا قيام كلام نفسيّ أزليّ بذاته تعالى، وأثبتوا الكلام اللفظيّ فقط، وقالوا بخَلْقِه في محلٍّ من العالَم.

مَخلوقاً فإمّا أنْ خَلَقَه[١] اللهُ تعالى في ذاتِهِ أو في مَحلٍّ آخَرَ أو لا في محلٍّ؛ فإن كانَ الأوّلَ لَزِمَ كونُه تعالى مَحلّاً للحَوادِثِ، وهوَ مُحالٌ، وإنْ كانَ الثانيَ لَزِمَ كونُ المُتكلِّم المَحَلَّ[٢]، لأنّ المُـتَّصِفَ بالصِّفاتِ مَحالُّها وهوَ غيرُ جائزٍ، وإنْ كانَ الثالِثَ فهوَ[٣] أيضاً مُحالٌ، لأنّ الصِّفةَ لا بُدَّ لها مِن مَحلٍّ مَوصوفٍ تقومُ به[٤].

إشارة

رُؤيةُ الله تعالى جائزةٌ عَقْلاً وواجبةٌ للمُؤمِنينَ في دارِ الآخِرةِ، لأنّ اللهَ تعالى راءٍ لِذاتِهِ، فذاتُه قابِلٌ لِرُؤيـتِهِ، وكُلُّ ما يكونُ قابِلاً لِشيءٍ في صُورةٍ يكونُ قابِلاً لذلكَ الشيءِ مُطلَقاً؛ إذِ القابليّةُ عِبارةٌ عنِ الإمكانِ، فذاتُه قابِلةٌ[٥] للرُّؤيةِ مُطلَقاً.

على أنّ اللهَ تعالى قالَ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

إشارة

إنّ اللهَ تعالى خالِقٌ لأفعالِ العِبادِ كُلِّها، لا خالِقَ سِواهُ[٦]، لأنّ العبدَ لو قدَرَ على خَلْقِ أفعالِهِ لَقَدَرَ على إعادتِهِ، لأنّ المُعادَ عَينُ المُبدَإ، ومتى قدَرَ عليه في حَالٍ لَزِمَ

(١) في النُّسختَين: «خلق»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) في النُّسختَين: «لزم كون المُتكلِّم كون المحلّ»، وهو خطأ.
والمراد: إنْ كان الكلامُ مخلوقاً في غير ذاتِ الله فالمُتكلِّمُ هو ذلك الغَيرُ لا اللهُ تعالى، فكما أنّ الله تعالى إذا خلقَ حركةً في جسم كان المُتحرِّكُ هو ذلك الجسم، فكذلك إذا خلق كلاماً في شيءٍ من العالَم كان المُتكلِّمُ هو ذلك الشيء.

(٣) في النُّسختَين: «وهو»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) في النسختين: «تتقوم»، ويصحُّ على بُعدٍ، وأثبتُّ العبارة الشائعة عندهم في هذه المباحث، والله أعلم.

(٥) في (ح): «قابل»، وكلاهما صحيح.

(٦) زاد في (ن): «لا يخلو العباد كلها»، وفي (ح): «لأن العباد كلها»، وكلا الزِّيادتَين ليس لها معنى هنا.

صحّةُ اقتِدارِه عليه في سائرِ الأحوالِ، لكنَّ اقتِدارَه على إعادتِهِ بالاتِّفاقِ مُحالٌ، فيَلزَمُ أنْ يكونَ اقتِدارُه على خَلْقِ أفعالِهِ مُستَحيلاً.

إشارة

مُحمَّدٌ رسولُ الله عليه السَّلامُ، لأنه ادَّعى النُّبوَّةَ، وظهَرَ على يدِهِ مِن خوارقِ العاداتِ التي تُسمّى مُعجِزاتٍ ـ والمُعجِزةُ: أمرٌ خارقٌ للعادةِ معَ التَّحدِّي ـ تَصْديقاً له(١)، لا سِيَّما القُرآنِ، حيثُ عَجَزوا عن مُعارَضتِهِ، ولم يَقدِرُوا على الإتيانِ بمِثلِه، وكلُّ هذا مَعلومٌ بالنَّقْلِ المُتواتِر.

إشارة

فذهَبَ أهلُ الحقِّ ـ نَصَرَهُمُ اللهُ نَصْراً عَزيزاً ـ [إلى] أنّ إعجازَ القرآنِ مِن وجهَينِ:

أحدُهما: النَّظْمُ البَديعُ الخارجُ عن أوزانِ كلام العَرَب، معَ إفادةِ المَعاني على وَجْهٍ أحسَنَ(٢).

والآخَرُ: البلاغةُ في النَّظْم.

وحَدُّ البلاغةِ أنْ يُقالَ: هيَ التَّعْبيرُ عنِ المَعْنى المُرادِ بما يُطابِقُ مُقتَضى الحالِ، معَ فَصاحتِهِ، مِن غيرِ زيادةٍ ولا نُقْصانٍ عن المَقْصود.

***

---

(١) الظاهر أن قوله: «تصديقاً له» هو مفعولٌ لأجله للفعل «ظهر» في قوله: «وظهر على يده من خوارق العادات»، وليس من تَتِمّةِ تعريف المعجزة، على ما يُعرَفُ ممّا فصَّله المُصنِّف في «رسالة في تحقيق المعجزة»، وقد عُنيتُ بتحقيقها ضمن هذا المجموع.

(٢) في (ح): «وجه الأحسن».

خاتِمة

تَشتَمِلُ على مَباحِثَ في معرفةِ النَّفْس.

المَبحَثُ(١) الأوّل

الصَّحيحُ مِن مَذهَبِ الحُكَماءِ: أنّ الإنسانَ ليسَ عِبارةً عن هذه الجُثّةِ(٢) المَحْسوسةِ والهيئةِ المَعْقولةِ، لأنّ البَدَنَ(٣) مُشتَمِلٌ على الأعضاءِ الظاهِرةِ، وهيَ في التَّبدُّلِ والذَّوَبانِ، والنَّفْسُ المَخْصوصةُ(٤) التي لِكُلِّ واحِدٍ مِن أفرادِ الإنسانِ واحِدةٌ باقيةٌ مِن أوّلِ العُمُرِ إلى آخِرِه، والباقي غيرُ ما هوَ غيرُ باقٍ، فالنَّفْسُ غيرُ هذا البَدَن.

فالحاصِلُ أنّ الإنسانَ جَوهَرٌ مُجرَّدٌ نورانيٌّ مُشرِقٌ في داخِلِ البَدَنِ(٥).

---

(١) في (ح): «البحث»، وتكرّر فيها كذلك في المباحث الآتية.

(٢) في (ح): «الجيثة»، وفي (ن): «الحبة»، وكلاهما تصحيف.

(٣) زاد من (ح): «ليس»، وهو خطأ.

(٤) في (ن): «المحسوسة»، وهو خطأ.

(٥) ذكر المُصنِّف هذا الاستدلال في «رسالة الروح»، وتعقَّبه بقوله: «وإذا تحقَّقتَ ما تَلَوْناه عليك فقد وقَفْتَ على بُطلانِ الاستدلالِ بتحلُّل البَدَنِ وأجزائِهِ على أنّ وراءَ هذا البدنِ وأجزائِهِ أمراً مُجرَّداً هو الإنسانُ في الحقيقة، وهو الذي يُشيرُ إليه كلُّ أحدٍ بقوله: أنا؛ لِـمَا عرفتَ أنّ الثابتَ به أنّ حقيقةَ الإنسانِ وراءَ هذا الـهَيكَلِ المَحْسوسِ، ولا يَلزَمُ منه أنْ يكونَ مُجرَّداً، لجوازِ أنْ يكونَ جسماً لطيفاً». انتهى. فكأنه هنا يُلخِّصُ مذهب الفلاسفة من غير تصريح برأيه، على ما يُرشِدُ إليه قولُه في بداية المبحث: «الصحيح من مذهب الحكماء...».

على أنّ المُصنِّفَ يُثبِتُ في تلك الرسالة وراء الجسم الكثيف للإنسان أمرَيْنِ: جسماً لطيفاً هو الرُّوح، وأمراً مُجرَّداً هو النَّفْس. والكلامُ عن نَقْدِه لهذا الاستدلال بخصوصِهِ، لا عن إثباته أو نفيه النَّفْسَ المُجرَّدة، فإنه يُثبِتُها هنا وهناك.

وقد شَهِدَ على هذا قولُه تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وَجْهُ التَّمسُّكِ: أنّ هذه الآيةَ دلَّتْ على أنّ الإنسانَ بعدَ القَتْلِ حيٌّ، والحِسُّ[١] يَدُلُّ على أنّ هذا الجَسَدَ بعدَ القَتْلِ ميِّتٌ، فوَجَبَ أنْ يكونَ الإنسانُ غيرَ هذا الجسد.

المَبحَثُ الثاني

النَّفْسُ: جَوهَرٌ مُجرَّدٌ، لأنّ ذاتَ الله تعالى لا تَنقَسِمُ، فالعِلمُ به كذلكَ يَمتَنِعُ أنْ يَنقَسِمَ، فلا بُدَّ لهذا العِلْمِ المَخصوصِ مِن مَحَلّ، فمَحَلُّه إنْ كانَ جِسْماً انقسَمَ، وقد قُلْنا: إنّه لا يَنقَسِمُ، فوجَبَ أنْ يكونَ جَوهَراً مُجرَّداً؛ لئلّا يَلزَمَ الانقِسام.

المَبحَثُ الثالث

النَّفْسُ باقيةٌ بعدَ خَرابِ البَدَنِ، لأنّ مُواظَبَةَ الإنسانَ على الرِّياضاتِ الشديدةِ تُفيدُ كمالَ النَّفْسِ، حيثُ تَنكشِفُ لها المُغيَّباتُ، وتَلُوحُ لها الأنوارُ، ونُقْصانُ البَدَنِ حيثُ يَضعُفُ، فلو فَنِيَتِ النَّفْسُ بفَناءِ البَدَنِ لامتَنَعَ أنْ يكونَ المُوجِبُ لِنُقْصانِ البَدَنِ مُوجِباً لِكمالِ النَّفْسِ، وأيضاً عندَ النَّوْمِ يَحصُلُ للبَدَنِ ضَعفٌ وللنَّفْسِ قُوّةٌ، وهذا يَدُلُّ على ما قُلْناه.

المَبحَثُ الرابع

قالَ بعضُ الحُكَماءِ: النُّفوسُ ثلاثٌ: شَهْوانيّةٌ وغَضَبيّةٌ وناطِقة.

فالأُولى: محلُّها الكَبِدُ، وهيَ أخسُّ المَراتِب. والثانيةُ: محلُّها القلبُ، وهي أوسَطُها. والثالثةُ[٢]: محلُّها الدِّماغُ، وهيَ أشرَفُها.

---

(١) زاد في (ن): «شهد»، وفي (ح): «يشهد»، ولا تستقيم العبارة به.

(٢) سقط من (ح): «محلُّها القلبُ وهي أوسَطُها والثالثة».

وقالَ المُحقِّقونَ: النَّفْسُ واحِدةٌ، والشَّهْوةُ والغَضَبُ والإدراكُ صِفاتُها.

فلنَقتَصِرْ على هذا القَدْرِ مِنَ المَباحِثِ خوفَ الإطالة.

والحمدُ لله على التَّمام، وعلى رسولِهِ أفضَلُ الصَّلاةِ والسَّلام، وعلى آلِهِ الكِرام، وأصحابِهِ العِظام[1].

* * *

(١) بعده في (ح): «تـمَّت»، وفي (ن): «تـمَّت الرسالة المنسوبة إلى المولى الفاضل الشهير بابن كمالٍ الوزير، رحمةُ الله عليه رحمةً واسعة».

مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا .... الرسالة رقم: (١٠٣)

رسالة في تحقيق نوعي الحصول ما على سبيل التدريج وما لا على سبيل التدريج

تأليف العلامة

ابن كمال باشا

تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

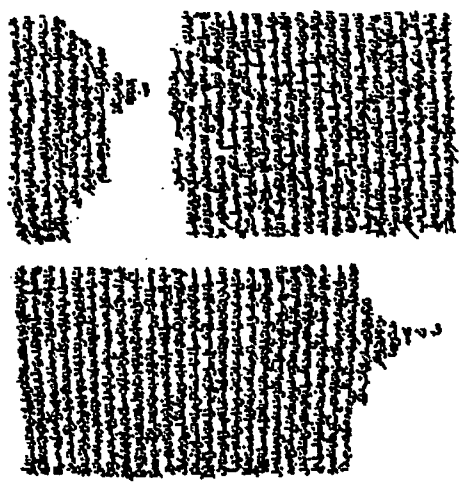
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

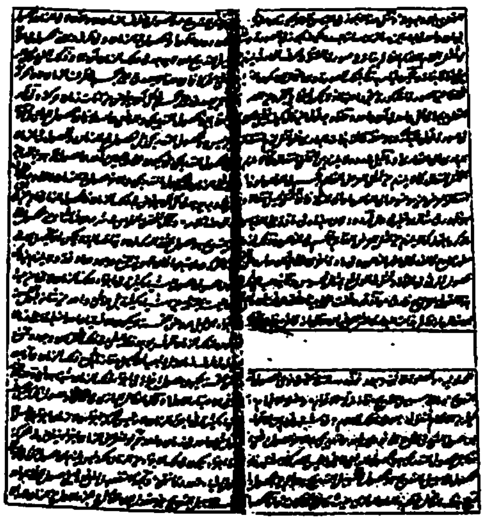
دار اللباب



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة مراد ملا (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله حقَّ حَمْدِه، والصلاةُ والسلامُ على خير خَلْقِه، وعلى آله وصَحْبه ومَن اهتدى بهَدْيه.

وبعد:

فهذه رسالةٌ صغيرة صنَّفها العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في تحقيق نوعَيْ الحصول، يعني: الحصول على سبيل التَّدْريج، والحصول لا على سبيل التَّدْريج، وهي مسألة فلسفية، وقد تُذكَرُ في مطوَّلات كتب علم الكلام.

وقد سلك المُصنِّف في رسالته هذه مَسلَك الجمع والترتيب، والتلخيص والتهذيب، تنبيهاً على خطإٍ في المسألة قد شاع بين أهل هذا الفنّ، كما يُعرَفُ ممّا ذكره في مُفتَتَح رسالته، فاعتمد على كلام النَّصير الطوسيّ في «شرح الإشارات» والقطب الرازيّ في «المحاكمات»، وتعقَّبَ بهما ما ورد في «المواقف» للعَضُدِ الإيجيّ و«شرحه» للسَّيِّد الشريف.

والرسالةُ ثابتةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف جزماً، فقد أحال عليها في «رسالته في تحقيق لزوم الإمكان للمُمكِن» بقوله: إنّه «تقرَّرَ في كتب الحِكمةِ أنّ الحصولَ في

الخارج على نحوَين: أحدُهما: على سبيلِ التَّدْريج، والآخَرُ: لا على سبيل التَّدْريج. وقد حقَّقْنا هذه المسألةَ في بعضِ رسائلنا».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)؛ والثانية: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع)، والثالثة: نسخة مكتبة مراد ملّا، ورمزتُ إليها بالحرف (م).

وأما عنوانُ الرسالة فقد خَلَتْ عنه النُّسَخ الثلاث، وأثبتُّه من قول المُصنِّف في مُفتَتَحِها: «فهذه رسالةٌ مَعْمولةٌ في تحقيقِ نَوْعَي الحصول: ما على سَبيلِ التَّدْريج، وما لا على سَبيلِ التَّدْريج».

والحمدُ لله في البدء والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لِوَلِيِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه.

وبعدُ:

فهذه رِسالةٌ مَعْمولةٌ في تحقيقِ نَوْعَي الحصول: ما على سَبيلِ التَّدْريج، وما لا على سَبيلِ التَّدْريج، فإنّه مَزِلّةُ الأقدام، ومَضِلّةُ الأفهام، ومَبْنى كثيرٍ مِنَ الأحكام، فنقولُ بعَوْنِ الله المَلِكِ العَلّام:

قد اشتَهرَ فيما بينَ الأقوام أنّ حُصولَ الشيءِ في الخارج على نوعَيْن: أحدُهما: حُصولٌ تَدْريجيٌّ، والآخَرُ: حُصولٌ دَفْعيٌّ، وأنّ مُقابِلَ الحصولِ التَّدْريجيِّ هو الحصولُ الدَّفْعيُّ لا غيرُ.

وليسَ الأمرُ كما اشتَهرَ، فإنّ مُقابِلَ الحصولِ على سَبيلِ التَّدْريج هو الحصولُ لا على سَبيلِ التَّدْريج، وهو أعمُّ مِنَ الحصولِ دَفْعةً، صَرَّحَ بذلكَ الفاضِلُ قُطْبُ الدِّينِ الرّازيُّ[2] حيثُ قالَ في «المُحاكَمات»: «وأمّا الحصولُ لا على سَبيلِ[3] التَّدريج فهو

---

(١) زاد في (ع): «وبه نستعين».

(٢) المعروف بالتَّحْتانيّ (٦٩٤ ـ ٧٦٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذِّهْنيّ».

(٣) في (ع): «وأما الحصول لأجل»، وهو خطأ.

الحصولُ في طَرَفِ الزَّمانِ، وهو الآنُ، لا في الزَّمان، والحصولُ في الزَّمانِ دونَ الآنِ، أو الحصولُ في الزَّمانِ وفي طَرَفِه.

ومَعْنى الحصولِ في الزَّمانِ لا على سَبيلِ التَّدْريج: أنْ لا يُوجَدَ في ذلكَ الزَّمانِ آنٌ إلّا وذلكَ الشيءُ حاصِلٌ[١] فيه، ككَوْنِ الشيءِ مُتحرِّكاً، فإنّ هذا لا يَصدُقُ على الجِسم في طَرَفِ الزَّمانِ، لأنّ الحركةَ زمانيّةٌ، نعم، يَصدُقُ على الجِسم في كُلِّ آنٍ يُفرَضُ مِن آناتِ زمانِ حركتِه.

وقد ظهَرَ ممّا ذكَرْنا[٢] أنّ بينَ الحصولِ التَّدْريجيِّ والدَّفْعيِّ واسِطةً، فإنّ الحصولَ الدَّفْعيَّ في الآنِ، ومُقابِلَه ليسَ هو الحصولَ التَّدْريجيَّ، بل الحصولُ في الزَّمانِ، والحصولَ في الزَّمانِ لا يَنحَصِرُ في الحصولِ التَّدْريجيِّ، بل يكونُ على وجهَيْن:

أحدُهما: حصولُ ما له هُوِيّةٌ اتِّصاليّةٌ تَنطَبِقُ على الزَّمانِ، وهو الحصولُ التَّدْريجيّ.

والآخَرُ: حصولٌ في الزَّمانِ لا على وَجْهِ الانطِباقِ عليه، بل على وَجْهٍ يُوجَدُ في كُلِّ آنٍ يُفرَضُ في ذلكَ الزَّمان.

فالحصولُ الزَّمانيُّ أعمُّ مِنَ التَّدْريجيِّ وغيرِه»[٣]. إلى هنا كلامُه.

---

(١) زاد في (ع): «به».

(٢) في النُّسَخ الثلاث: «ذكره»، والتصويبُ من «المحاكمات».

(٣) «المحاكمات بين الإمام والنَّصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازي (٣/ ٢١٠) بحاشية «شرح الإشارات» للطوسي.

وقالَ المُحقِّقُ الطُّوسيُّ[١] في «شرحِهِ للإشارات»: «مَعْنى الحصولِ على سَبيلِ التَّدْريج: هو حصولُ الشيءِ الذي له هُوِيَّةٌ اتِّصاليَّةٌ لا يُمكِنُ أنْ تَتَحصَّلَ إلا في زمانٍ، كالحركةِ وما يَتبَعُها، فإنّ تلك الهويّةَ يَمتَنِعُ وجودُها دَفْعةً، ولا يَلزَمُ مِن ذلكَ أنْ يكونَ حصولُها حصولَ أشياءَ كثيرةٍ في أجزاءِ ذلكَ الزَّمان، لأنّها مِن حيثُ هُوِيّتُها ليسَتْ بمُلتَئِمةٍ عن أشياءَ كثيرةٍ في أجزاءِ ذلكَ الزَّمانِ، بل هيَ شيءٌ واحِدٌ مِن شأنِهِ قَبولُ القِسْمةِ إلى أجزاء.

فهيَ قبلَ عُروضِ القِسْمةِ لا تكونُ إلا شيئاً واحِداً مُنطَبِقاً على زَمانٍ، ولا يكونُ لذلكَ الزَّمانِ طَرَفٌ يُوجَدُ ذلكَ الشيءُ في ذلكَ الطَّرَفِ، لأنّ وجودَه مُمتَنِعُ الحصولِ في طَرَفِ زمانٍ، بل واجِبٌ أنْ يَحصُلَ مُقارِناً لجميع ذلكَ الزَّمان. وأمّا بعدَ عُروضِ القِسْمةِ فيكونُ حصولُ أجزائِهِ في أجزاءِ ذلكَ الزَّمانِ شيئاً بعدَ شيءٍ، وهذا الاعتِبارُ لا يُنافي الاعتِبارَ الأوَّل»[٢].

وقالَ الفاضِلُ الرّازيُّ في «المُحاكَمات»: «وحُصولُ الحركةِ ليسَ حُصولَ أشياءَ كثيرةٍ في أجزاءِ الزَّمانِ، لأنه ليسَ[٣] للحَرَكةِ أجزاءٌ، ولا للزَّمانِ أجزاءٌ، بل ليسَ إلّا حُصولَ شيءٍ واحِدٍ في زمانٍ واحِد.

نعم، لو انفَرَضَ للزَّمانِ أجزاءٌ ينفرضُ في الحركةِ أيضاً أجزاءٌ تكونُ في تلكَ الأجزاءِ مِنَ الزَّمانِ، لكنَّه ليسَ يَلزَمُ أنْ يكونَ حُصولُ الحركةِ في الواقِعِ حُصولَ أشياءَ مُتعدِّدة»[٤]. انتَهى.

---

(١) النَّصير (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق مسألة الجبر والقدر».

(٢) «شرح الإشارات والتنبيهات» للطوسي (٣/ ٢١٠ ـ ٢١٢).

(٣) سقط من المطبوع من «المحاكمات»: «ليس»، ولا بُدَّ منها، فلتُستَدرَك ممّا هنا.

(٤) «المحاكمات» للقطب الرازي (٣/ ٢١٠).

وبهذا التَّفْصيلِ اندَفَعَ ما قيلَ: «حُصولُ الشيءِ الواحِدِ في نفسِهِ على سَبيلِ التَّدْريج غيرُ مَعْقولٍ، لأنّ الحاصِلَ في الجُزءِ الأوّلِ مِنَ الزَّمانِ لا بُدَّ أنْ يكونَ مُغايِراً لِـمَا يَحصُلُ في الجُزءِ الثاني؛ لامتِناعِ أنْ يكونَ [الموجودُ عَيْنَ المَعْدوم، فيكونُ هناكَ][1] أشياءُ مُتغايِرةٌ مُتعاقِبةٌ لا يَتَّصِلُ بعضُها ببعضٍ اتِّصالاً حقيقيّاً؛ لامتِناعِ أنْ يَتَّصِلَ المَعْدومُ بالموجودِ كذلكَ، ويكونُ كُلٌّ منها[2] حاصِلاً دَفْعةً لا تَدْريجاً، فلا وجودَ للحركةِ بمَعْنى القِطَعِ[3] في الخارج»[4].

واتّضَحَ أنّ مَنشَأَ القولِ بـ «أنّ حصولَ الشيءِ الواحدِ في نَفسِهِ على سَبيلِ التَّدْريجِ غيرُ مَعْقول» عَدَمُ التَّعقُّلِ لحقيقةِ ذلكَ الشيءِ الواحِدِ الحاصِلِ على النَّحْوِ المَذْكورِ كما يَنبَغي، وقُصورُ التأمُّلِ في المَعْنى المُراد.

---

(١) ما بين حاصرتين سقط من النُّسَخ الثلاث، واستدركتُه من «شرح المواقف».

(٢) في (ب) و(م): «منهما»، والمُثبَت من (ع)، وهو الموافق لِـمَا في «شرح المواقف».

(٣) قال الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» (١/ ٥٣٢): «تُطلَقُ الحركةُ بالاشتراك اللفظيِّ تارةً بمعنى القطع، وهو الأمرُ المُـتَّصِلُ الذي يُعقَلُ للمُتحرِّك فيما بين المَبْدإ والمُنتَهى، ولا وجود لها بهذا المعنى، لأنّ المُتحرِّكَ ما لم يَصِلْ إلى المُنتَهى لم يكن ذلك الأمرُ المُـتَّصِلُ المُمتَدُّ من المَبْدإ إلى المُنتَهى موجوداً، وإذا وصَلَ إليه فقد بَطَلَ ذلك المُـتَّصِلُ المعقول، فلا يُتَصوَّرُ له وجودٌ في الأعيان، بل الحركة بمعنى القطع إنما تَرتَسِمُ في الخيال.

وتُطلَقُ أخرى بمعنى الحصول في الوسط، وهو حالةٌ منافية للاستقرار يكون بها الجسم أبداً مُتوسِّطاً بين المَبْدإ والمُنتَهى، ولا يكون في حيِّزٍ واحدٍ آنان، والحركةُ بهذا المعنى مُستَمِرّةٌ من أول المسافة إلى آخرها، وليست مُنطَبِقةً عليها، بل هي موجودةٌ في كلِّ حَدٍّ من الحدود المفروضة على المسافة، لكنَّها باستِمرارِها وعَدَم استِقرارِ نِسَبِها إلى حدود المسافة تَقتَضي ارتسام ذلك الأمر المُنطَبِق عليها في الخيال».

(٤) «شرح المواقف» للشريف الجرجاني (٢/ ٢٣٢)، أو (٦/ ٢٠٢) بحاشيتي السِّيالكوتي وحسن جلبي.

وكذا اندَفَعَ ما قِيلَ[١]: «لا وجودَ للحَرَكةِ بمَعْنى القِطَع في الخارج؛ إذْ عندَ الحصولِ في الجُزءِ الثاني مِنَ المَسافةِ تَبطُلُ نِسْبَتُها إلى الجزءِ الأوَّلِ منها ضرورةً»[٢]. انتَهى.

والمُتأخِّرونَ لِعَدَم تَعقُّلِهم الحصولَ على سَبيلِ التَّدْريجِ أنكَروا وجودَ الحركةِ بمَعْنى القِطَع في الخارج؛ مُتمسِّكينَ بما ذُكِرَ آنِفاً، ووجودَ الزَّمانِ الذي مِقْدارُها؛ ضَرورةَ أنَّ مِقْدارَ ما ليسَ بمَوْجودٍ لا يكونُ مَوْجوداً، فارتَكَبوا في تَوْجيهِ ما زُبِرَ في كتبِ الحِكْمةِ مِن أنها مِن قَبِيلِ الكَمِّ المُتَّصِل[٣].

***

---

(١) على حاشية (م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «الفاضل صاحب «المواقف». منه».

(٢) «المواقف» للإيجي (٢/ ٢١٣) بشرح الجرجاني، أو (٦/ ٢٠١) بحاشيتَيْه.

(٣) بعده في (م): «والحمدُ لله على الإتمام»، وفي (ب): «والحمد لله على الإتمام، والصلاةُ على سيِّد الأنام»، وأما (ع) ففيها: «تمت الرسالة».

رسالة في تحقيق حقيقة الجسم

تأليف العلامة

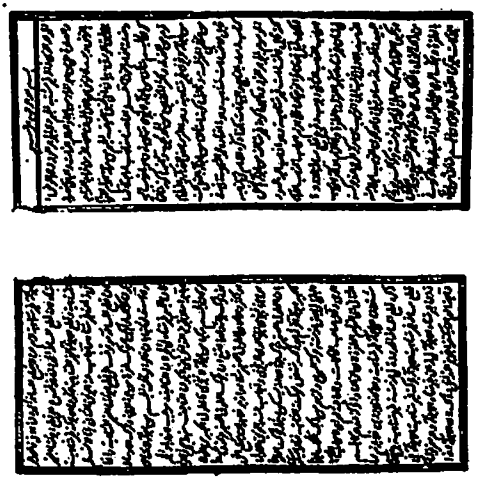
ابن كمال باشا

تطبع محققة على أربع نسخ خطية

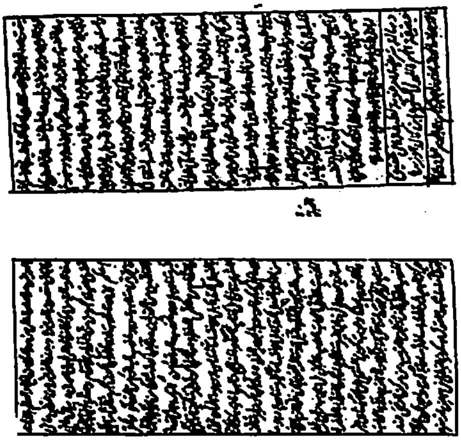
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

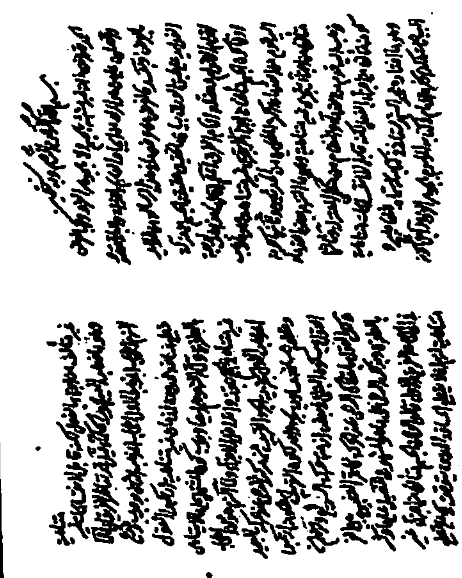
دار اللباب



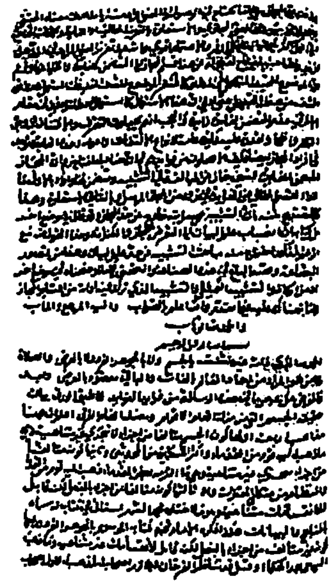
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



مكتبة عاطف أفندي (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله السَّميع القريب، الشهيدِ الرقيب، المُنزَّه عن التَّجزُّؤ والتركيب، والصَّلاةُ والسَّلام على عَبْدِه ورسولِهِ الأوّاهِ المُنيب، سيِّدنا محمَّدٍ الحِبِّ الحبيب، وعلى آلِهِ وصَحْبه الذين نالوا من شَرَفِ القربِ منه أوفى نصيب.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ دقيقةُ المبنى، بعيدةُ المَرْمى، عميقةُ المَضْمون والمُحتوى، صنَّفها العلامةُ المعقوليّ، المُتكلِّمُ الجدليّ، النَّظّارُ الأصوليّ، أحمدُ بنُ سليمان بن كمال باشا، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في تحقيق حقيقة الجسم، وهي واحدةٌ من المسائل التي طال فيها الاختِلافُ بين الفلاسفة والمُتكلِّمين.

ولم يُرِدِ المُصنِّفُ استِقصاءَ الكلام في هذا الاختِلاف، ولا استيعابَ أدلّة الفريقين، ولا المحاكمةَ بينهما، وإنما أراد تصويبَ الكلام في جُزئيَّةٍ تفصيليَّةٍ من جزئيّاتها، ولذا دقَّ الكلامُ فيها جداً.

وعلى الرَّغْم من أنّ فيه الرأي الذي ارتضاه المُصنِّف إشكالاً في نظري، كما بيَّنتُه في التعليق على الرسالة، إلّا أنّ الرسالةَ كثيرةُ الفوائد، وتَصلُحُ أن تكونَ أنموذجاً يَتدرَّبُ عليه طلبةُ هذا الفنّ في المناقشات العلمية الدقيقة.

وهي ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيها مُتوافِقةٌ مع عباراتِهِ في سائر رسائلِه، وكذا مصادِرُه فيها هي المصادرُ التي يهتمُّ بالنقل عنها في هذه المباحث.

وذكر حاجي خليفة في «كشف الظنون»: «رسالة في الجسم للمولى أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠)»[١]، والظاهر أنها هذه الرسالة.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والرابعة: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

وأما عنوانُ الرسالة فقد خَلَتْ عنه النُّسختان (ج) و(ع)، وجاء في (ب) بلفظ: «رسالةٌ شريفةٌ مرغوبةٌ لطيفةٌ في تحقيقِ حقيقةِ الجسم، للمُلّا الشهير، بابنِ كمالِ الوزير»، وجاء في (أ) بلفظ: «رسالةٌ في تحقيقِ حقيقةِ الجسم»، وهو ما أثبتُّه، وما في (ب) لا ينافيه.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

---

(١) «كشف الظنون» (١/ ٨٥٨).

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي ذاتُه غيرُ مُشتَبِهٍ بالجِسْمِ ولا بالجَوهَرِ الفَرْدِ ولا بالعَرَض، والصَّلاةُ على مَن هو المُرادُ مِن إيجادِ العالَـمِ بالذاتِ والباقي مقصودٌ بالعَرَض[2].

وبعدُ:

فالغَرَضُ مِن عَرْضِ ما في هذهِ الرِّسالةِ مِن فرائدِ الفوائدِ على طِبْقِ الوَرَق: بيانُ ما في تحقيقِ حقيقةِ الجِسْمِ مِن مَزِلّةِ[3] أقدامِ الأقوام، ومَضِلّةِ أفهامِ الفِرَق.

«اعلَمْ[4] أنّ هاهنا مذاهبَ أربعةً:

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) في (أ): «بالغرض»، وهو تصحيف.

والفرق بين العَرَضِ الأول والثاني: أنّ الأول على مَعْناه العُرْفيّ عند المُتكلِّمين، وهو ما لا يقوم بذاته وإنما يقوم بمَحَلّ، كالألوان والأكوان، والثاني على معناه اللغويّ، وهو ما لا ثباتَ له، ومعنى: «مقصودٌ بالعَرَض» أنه غيرُ مُرادٍ لذاته، وإنما أُريدَ لغيره، نَظَراً إلى الحكمةِ المُترتِّبة على إيجاده.

(٣) بفتح الزاي وكَسْرِها، والكسر أفصح، موضع الزَّلَل والخطأ. وكذا المَضلّة، وهي موضع الضلال، وهو القياسُ في كلِّ مَفعَلة.

(٤) من هنا يبدأ النقل عن نَصير الدِّين الطوسيّ في «شرح الإشارات» المُسمّى «حلّ مشكلات الإشارات»، وسيَستَمِرُّ نحوَ صفحتَين، مع ملاحظة أنّ المذاهب الأربعة الآتية مستفادة من «شرح الإشارات» للإمام الرازي (٢/ ٧).

أَوَّلُها: كونُ الجِسمِ مُتألِّفاً مِن أجزاءٍ لا تَتَجزَّأُ مُتناهيةٍ[١]. وهو ما ذهَبَ إليه قَومٌ مِنَ القُدَماء[٢]، وأكثرُ المُتكلِّمينَ مِن المُحْدَثين.

وثانيها: كونُه مُتألِّفاً مِن أجزاءٍ لا تَتَجزَّأُ غيرِ مُتناهيةٍ[٣]. وهو ما التَـزَمَهُ بعضُ القُدَماء[٤]، والنَّظّامُ[٥] مِن مُتكلِّمي المُعتزلة[٦].

---

(١) ذكر الإمام الرازيّ هذا القول في «شرح الإشارات» (٢/ ٧) من غير تعيين قائله، ولكنَّه عزاه في «المباحث المشرقية» (٢/ ١٥) و«نهاية العقول» (٤/ ٧ ـ ٨) إلى جمهور المتكلِّمين.

(٢) الظاهر أنه يعني: بعضَ قُدَماء الفلاسفة، بقرينة ما سيأتي تعليقاً في المذهب الثاني.

(٣) ذكر الإمام الرازيّ هذا القول في «شرح الإشارات» (٢/ ٧) من غير تعيين قائله، واقتصر في «نهاية العقول» (٤/ ٧ ـ ٨) على عَزوِه إلى النظّام، وزاد في «المطالب العالية» (٢/ ١٩ ـ ٢٠) أنه منسوبٌ إلى جَمْع من قُدَماء الفلاسِفة أيضاً، وصرَّح في «المباحث المشرقية» (٢/ ١٦) بأنكسافراطيس منهم، وهو من تلامذة أفلاطون.

(٤) في (ج): «وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء» بدلًا من «وهو ما التزمه بعض القدماء»، وجُمِعَ بينهما في (ب) و(ف)، ففي (ف): «وهو ما التزمه بعض القدماء ذهب إليه قوم من القدماء»، وفي (ب): «وهو ما ذهب إليه قوم من التزمه بعض القدماء»، لكن نبَّه ناسخ (ب) على أنّ فيها عبارةً زائدة، فكتب فوق «ما ذهب»: زاء، وفوق «قوم من»: ئد. وبه رجَّحتُ ما أثبتُّه من (أ).

(٥) المُتكلِّم النَّظّار أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصريّ (ت ٢٣١)، من كبار المعتزلة، وانفرد عنهم بمسائل، أخذ عن أبي الهذيل العَلّاف، وأخذ عنه الجاحظ، وكان يُعظِّمُه، وكفَّره جماعةٌ منهم ومن غيرهم، وله مُصنَّفات، منها «كتاب الطفرة» و«كتاب الجواهر والأعراض»، إلا أنها مفقودة. أما شُهرتُه بالنَّظّام فأشياعُه يقولون: إنها من إجادتِهِ نَظْمَ الكلام، وخصومُه يقولون: إنه كان يَنظِمُ الخَـرَزَ في سوق البصرة. انظر: «طبقات المعتزلة» للقاضي عبد الجبار (ص: ٢٦٤ ـ ٢٦٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبيّ (١٠/ ٥٤١ ـ ٥٤٢)، و«الأعلام» للزركلي (١/ ٤٣).

(٦) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قالَ المُؤلِّفُ فيما عَلَّقَه على «شرح الإشارات»: «فإنْ قُلتَ: أليسَتِ المُعتَزِلةُ كلُّهم مِن المُتكلِّمينَ، فما وَجهُ التَّخصيصِ المُستَفادِ مِن إضافةِ المُتكلِّمين إليه؟ قلتُ: نعم، لعلَّ الشارحَ وقَفَ على أنّ طائفةً منهم تَشَبَّثوا بأذيالِ الفَلاسِفة، وأنكَروا بعضَ =

وثالثُها: كونُه غيرَ مُتألِّفٍ[1] مِن أجزاءٍ بالفِعْل، لكنَّه[2] قابلٌ للانقِساماتِ مُتناهيةً[3]. وهو ما اختاره محمَّدٌ الشَّهْرَسْتانيُّ[4] في كتابٍ له سمّاهُ بـ «المناهِجِ والبَيانات»، هكذا ذكَرَه الإمامُ[5]..................................

= أُصولِ الكلام، فخَرَجُوا عن حَدِّ المُتكلِّمين. منه».

قلت: قول المُصنِّف في هذه التعليقة: «قال المُؤلِّف» يعني به نفسَه، فإنّ له حاشيةً على أوائل «شرح الإشارات» للنَّصير الطوسيِّ، كما في «كشف الظنون» (١/ ٨١).

(١) في (ج): «كونه متألفاً»، وفي (أ) و(ع) ونسخة على حاشية (ب): «كونها متألفاً»، وكلاهما خطأ.

(٢) في نسخة على حاشية (ب): «لكونه».

(٣) ذكره الإمام الرازيّ هذا القول في «شرح الإشارات» (٢/ ٧) من غير تعيين قائله، ولكنّه عزاه إلى الشهرستاني في «الجوهر الفرد» - كما سيأتي في تتمة العبارة - بل قال في «المطالب العالية» (٢/ ٢٠): إنه «لم يقل به إلا محمَّد الشهرستاني»، وزاد في «المباحث المشرقية» (٢/ ١٦) أنه «يُحكى قريباً منه عن أفلاطون...».

(٤) هو العلامة الكبير المُتكلِّم الأصوليّ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشَّهْرَسْتانيّ الشافعيّ (٤٧٩ - ٥٤٨)، يُلقَّبُ بالأفضل، كان كثيرَ الحفظ قويَّ الفَهْم مليح الوعظ، وله مُصنَّفات، منها «المِلَل والنِّحَل» و«نهاية الإقدام في علم الكلام». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/ ٢٨٦ - ٢٨٨)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٢١٥).

(٥) وعلى حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قال المُؤلِّفُ فيما عَلَّقَه على «شرح الإشارات»: وإنما خصَّه بالنِّسْبة إلى الشارح الفاضل، معَ أنّ ما قبلَه وما بعدَه منسوبان إليه، للاختِلافِ بينهما في النِّسْبة إليه؛ من جهةِ أنّ هذا مَقُولُه في كتابه الموسوم بـ «الجوهر الفَرْد»، وهما مقولان في شرح هذا الكتاب، أي: «الإشارات». منه».

قلت: وهذا التعليقُ يحتاجُ إلى بيان، وهو: (قال المُؤلِّف) أي: ابن كمال باشا (فيما علَّقه على «شرح الإشارات») للنَّصير الطوسيّ (وإنما خصَّه) أي: إنما خصَّ النَّصيرُ هذا القولَ الثالثَ (بالنِّسْبة إلى الشارح الفاضل) أي: إلى الإمام الرازي شارح «الإشارات»، والنَّصيرُ كثيرُ النَّقْل عنه إفادةً وتعقُّباً في «شرحه» المذكور (معَ أنّ ما قبلَه وما بعدَه) من الأقوال المذكورة (منسوبان إليه) أي: الأقوال =

في كتابِهِ المَوسومِ بـ «الجَوهَرِ الفَرْد»[1].

ورابعُها: كونُه غيرَ مُتألِّفٍ مِن أجزاءٍ بالفِعْل، لكنَّه قابلٌ للانقِساماتِ غيرَ مُتناهية. وهو ما ذهَبَ إليه جمهورُ الحُكماء[2].

قيلَ: قد تَناظَرَ الفَريقانِ[3]، فلمّا ألزَمَ أصحابُ المَذهَبِ الأوَّلِ أصحابَ

= الأربعة بتمامها منقولةٌ عن الرازيِّ في «شرح الإشارات»، فوَجْهُ تصريح النَّصيرِ في هذا القول خاصّةً بعَزْوِه إلى الرازيّ: أنه (للاختِلافِ بينهما في النِّسْبة إليه؛ من جهةِ أنّ هذا) القول الثالث (مَقُولُه في كتابه الموسوم بـ «الجوهر الفَرْد»، وهما مقولان في شرح هذا الكتاب، أي: «الإشارات»).

هذا تقريرُ ما في تعليقة المُصنِّف، وهو غيرُ مُسلَّم، لِـمَا نبَّهتُ إليه سابقاً ولاحقاً من أنّ الإمام الرازي لم يَعْزُ في «شرح الإشارات» الأقوالَ المذكورة إلى أصحابها، فلا يكون ما قبله وما بعده له.

(١) إلا أنه سقط من النسخة الخطية التي نُشِرَ عنها الكتاب، كما نبَّه إليه مُحقِّقُه. انظر: «الجوهر الفرد» (ص: ١٢٠).

(٢) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قالَ المُؤلِّفُ فيما علَّقه على «شَرْحِ الإشارات»: «هذا مَذهَبُ طائفةٍ منهم، وهم أرسطو ومَنْ تَبِعَه، صَرَّحَ به الكاتبيُّ في «شرح المُلخَّص»، لا مَذهَبُ جمهورِ الحُكَماء»، فكأنه أرادَ بالحُكَماء: المشّائينَ، بناءً على أنّ أصحابَ النَّظَرِ تلكَ الطائفةُ دونَ الإشراقيِّين، وإذا أُطلِقَ الحُكَماءُ في الحِكمةِ النَّظَريّـةِ فالمُتبادرُ منهم المشّائيُّون. منه».

قلت: وتقدَّم التعريف بالمشّائين والإشراقيِّين في آخر «رسالة في تحقيق معنى الجَعْل» للمصنِّف، فانظرها مع التعليق عليها.

(٣) أما الفريقُ الأول فهم القائلون بالأجزاءِ المُتناهية أو الانقِساماتِ المُتناهية، على اختلافهم فيما وراء ذلك، وهم المُتكلِّمون، فيشملُ المذهبَينِ الأولَ والثالثَ. وأما الفريقُ الثاني فهم النافون للأجزاء المُتناهية أو الانقِساماتِ المُتناهية، على اختِلافِهم فيما وراء ذلك، وهم جمهورُ الفلاسفة والنَّظّام، فيَشمَلُ المذهبَينِ الثاني والرابع.

والمُصنِّفُ ينقلُ عن «شرحِ الإشارات» للطوسيّ من موضعَيْن، باختصار ما بينهما، ولذا وقع في سياق الكلام هنا خفاءٌ شديد وإبهام.

المَذهَبِ الثاني وجوبَ وقوعِ قَطْعِ مَسافةٍ محدودةٍ في زمانٍ غيرِ مُتَناهٍ[1] ارتكَبوا القولَ بالطَّفْرةِ[2]، ولـمّا ألزَمُوهُم أيضاً وجوبَ كَوْنِ المُشتَمِلِ على ما لا يَتَناهى غيرَ مُتَناهٍ في الحَجْمِ جوَّزوا تَداخُلَ الأجزاء.

ولمّا ألزَمَ هؤلاءِ أصحابَ المَذهَبِ الأوَّلِ تجزئةَ الجُزءِ القَريبِ مِن مَركَزِ الرَّحى[3] عندَ حركةِ البَعيدِ وقَطْعِهِ مسافةً مُساويةً لجزءٍ واحِد؛ لِكونِ القريبِ أبطَأَ منه، ارتكبوا القولَ بسُكونِ البَطيءِ في بعضِ أزمِنةِ حركةِ السَّريعِ، ولَزِمَهم مِن ذلكَ القولُ بانفِكاكِ الرَّحى عندَ الحركة.

فاستَمَرَّ التَّشْنيعُ بينَ الفريقَيْنِ بالطَّفْرةِ وتفكُّكِ[4] الرَّحى، على ما هو المَشْهور»[5].

وتفصيلُه، على ما ذكرَ في «المُحاكَمات»[6]:

---

(١) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «في عبارةِ الإلزام إشارةٌ إلى أنّ في مَذهَبِهم محذوراً بيِّناً، وكان اعتبارُ هذه الإشارةِ مُناسِباً لمذهبِ الشَّهْرَسْتانيِّ أيضاً، إلّا أنه نقَلَه بعبارتِه، فلم يَبْقَ مجالٌ لذلك الاعتبار. منه».

(٢) فسَّرها المُصنِّف فيما سيأتي بأنْ يَتحرَّكَ الجِسْمُ حدّاً مِنَ المسافة، ويَحصُلَ في حَدٍّ آخرَ، مِن غيرِ مُلاقاةِ الوَسَطِ ومُحاذاتِه.

(٣) هي الحَجَرُ العظيمُ المُستَديرُ الذي يُطحَنُ به، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٣٨/ ١٣٣) (رحو).

(٤) في (ج): «وبذلك»، وهو تصحيف، وفي (أ): «وبفكّ»، وفي (ب): «وتفكيك»، ولم تتَّضح قراءتُها في (ع)، وأثبتُّها «تفكُّك» مما سيأتي بعد عدّة أسطر.

(٥) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «إلى هنا كلام شارح «الإشارات» بعبارته». وانظر: «شرح الإشارات» للنَّصير الطوسي (٢/ ١٩ و٣٣ ـ ٣٥).

(٦) للعلامة قطب الدين الرازيّ المعروف بالتحتانيّ (٦٩٤ـ٧٦٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذهنيّ»، وتقدَّم التعريفُ بكتابه «المحاكمات» في التعليق على =

«الفريقُ الأوَّلُ قالوا: لو كانَ الجِسمُ مُتألِّفاً مِنْ أجزاءٍ غيرِ مُتناهيةٍ لَزِمَ أنْ لا يَقطَعَ المسافةَ المَحْدودةَ إلّا في زمانٍ غيرِ مُتَناهٍ، لأنّ قَطْعَ المسافةِ المَحْدودةِ[1] يَتوقَّفُ حينَئذٍ على قَطْعِ أجزائها الغَيْرِ المُتناهية، وقَطْعَ الأجزاءِ الغَيْرِ المُتناهيةِ لا يكونُ إلّا بحركةٍ غيرِ مُتناهيةٍ في زمانٍ غيرِ مُتناه.

وأجابَ عنه الفريقُ الثاني بأنّا لا نُسلِّمُ أنّ قَطْعَ المسافةِ مَوْقوفٌ على قَطْعِ أجزائها الغَيْرِ المُتناهية، وإنّما يكونُ كذلكَ لو لم يكُنْ للمُتَحرِّكِ طَفْرةٌ مِن جُزءٍ إلى جُزءٍ وتَـرْكُ الأوساط[2].

ولـمّا استَدَلُّوا[3] ثانياً بأنْ قالوا: لو تألّفَ الجِسمُ مِن أجزاءٍ لا تَتَناهى كانَ الجسمُ غيرَ مُتَناهٍ في الحَجْم، لأنّ التأليفَ مُوجِبٌ لازديادِ الحَجْم؛ أجابوا[4] عنه بتَجْويزِ التَّداخُل، حتّى لا يكونَ التأليفُ مُفيداً للحَجْم.

ثمَّ قالوا[5]: لو كانَ الجِسْمُ مُركَّباً مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ، فالطَّـوْقُ الكبيرُ مِنَ الرَّحى إذا تحرَّكَ جُزءاً واحِداً امتَنعَ أنْ يَتحرَّكَ الطَّوقُ الصَّغيرُ جُزءاً واحِداً أو أكثَر، وإلّا لكانَ الطَّوقُ الصَّغيرُ مِثْلاً أو أزيَدَ، فلا بُدَّ أنْ يَقطَعَ أقلَّ مِن جُزءٍ، فيَتَجزَّأُ الجزءُ الذي لا يَتجزَّأ.

= «رسالة في أنه هل يستند القديم الممكن إلى المؤثر».

(١) سقط من (ج): «إلا في زمان غير متناه، لأن قطع المسافة المحدودة».

(٢) في نسخة على حاشية (ب): «الأوسط»، وكذا في «المحاكمات»، والمعنى واحد.
هـذا، وقـد زاد قطـبُ الدين الرازيّ هنـا: «ولا حاجةَ لهم إلـى التِزام الطَّـفرة...»، وذكر ما سيَنقُله المُصنِّفُ بعدَه مباشـرة.

(٣) أي: الفريق الأول.

(٤) أي: الفريق الثاني.

(٥) أي: الفريق الثاني كذلك.

وأجابَ عنهُ الفريقُ الأوَّلُ بأنّ الطَّوقَ الصَّغيرَ يَتحرَّكُ جُزءاً، إلّا أنه يَسكُنُ رَيْثما يَتحرَّكُ الطَّوقُ الكبيرُ أجزاءَ أُخَرَ، ثمَّ بعدَ ذلكَ يَنتهِضُ للحركةِ الثانية، فقالوا بسُكونِ البَطيءِ في بَعْضِ أزمِنةِ حركةِ السَّريع، ولَزِمَهم مِن ذلكَ تفكُّكُ أجزاءِ الرَّحى»[1].

وقالَ صاحِبُ «المُحاكَمات»: «ولا حاجةَ لهم - أي: لأصحابِ المَذهَبِ الثاني - إلى التِزامِ الطَّفرة، لأنّ الزَّمانَ والحركةَ عندَهم كالجِسمِ مُشتَمِلانِ على أجزاءٍ غيرِ مُتناهية، وإنْ كانا محدودَيْنِ، فلا يَلزَمُ ممّا ذكرُوهُ[2] قَطْعُ المسافةِ المَحْدودةِ في أزمنةٍ غيرِ مُتَناهية، بلِ اللازمُ قَطْعُ مسافةٍ غيرِ مُتَناهيةِ الأجزاءِ بحركةٍ غيرِ مُتَناهيةِ الأجزاءِ في زمانٍ غيرِ مُتَناهي[3] الأجزاءِ، وهم مُعتَرِفونَ به. وأيضاً لهم أنْ يَكتفُوا بتَجْويزِ التّداخُلِ في ذلك، لأنّ الأجزاءَ إذا تَداخَلَ بعضُها في بَعْضٍ لم يَتوقَّفْ قَطْعُ المسافةِ على قَطْعِ الأجزاءِ الغَيْرِ المُتناهِية»[4].

وأقولُ: إنّ بُطْلانَ القَولِ بالطَّفْرةِ - على تَقْديرِ تَركُّبِ الجِسْمِ مِن جَواهِرَ ذَوِي[5] مَقاديرَ[6] - أظهَرُ مِن أنْ يخفى على مُميِّز، فَضْلاً عن مُتَميِّز، مِثْلِ النَّظّام.

وإنّما قالَ بها بِناءً على مَذهَبِهِ في حقيقةِ الجِسْم، وهو: أنّ الجِسْمَ مُركَّبٌ

---

(١) «المحاكمات بين الإمام والنَّصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازيّ (٢/ ٣٣ - ٣٤).

(٢) في جميع النُّسَخ: «ذكره»، أي: أصحابُ المذهب الثاني، والمُثبَتُ من نسخة على حاشية (ب)، وهي الموافقة لِـمَا في «المحاكمات».

(٣) في (ج): «متناهية»، ورُسِمَت في (أ) و(ب): «متناه»، وهو خطأ، فالياء تَثبُتُ في الاسم المنقوص إذا أُضيف، وعبارة «بحركة غير متناهية الأجزاء في زمان غير متناهي الأجزاء» سقطت من (ع).

(٤) «المحاكمات بين الإمام والنَّصير في شرحَي الإشارات» (ص: ٣٣).

(٥) في (ب) و(ج) و(ع): «ذي».

(٦) زاد في (ج) هنا: «الجهة»!

مِن الأعراض[(١)]، وحَقيقتُه: عبارةٌ عن الأعراضِ المَجْمُوعة، ومنها[(٢)] ما هو قابِلٌ للمُحاذاةِ كالكمِّيّاتِ المُتَّصِلة، ومنها ما ليسَ بقابِلٍ لها كالكَيْفيّات.

فالمُتحرِّكِ إذا تَحرَّكَ على مسافةٍ تكونُ بعضُ أجزائِها[(٣)] ـ وهيَ الأعراضُ

(١) على حاشية (ب) هنا تعليقٍ للمُصنِّف، ونصُّه: «قالَ الإمامُ في «المُحصَّل»: «كونُ الجسمِ مُركَّباً مِن جُمْلةِ الأعراضِ ـ أعني: اللَّونَ والطَّعْمَ والرائحةَ والحرارةَ والبُرودةَ والرُّطوبةَ واليُبوسةَ ـ هو مَذهَبُ ضِرارٍ والنَّجّار».

وقالَ شارحُ «المقاصِد»: «النَّظّامُ يجعلُ الأعراضَ قِسمَيْن: قِسْم يَدَّعي عَدَمَ دخولِهِ في الجِسم؛ اعتِقاداً منه بجَوهَريّتِهِ بل بجِسْميّتِه، وقِسْم يَدَّعي عَدَمَ دخولِهِ فيه؛ لِكونِهِ عَرَضاً عندَه أيضاً».

قال: «وتحقيقُ ذلك على ما حَقَّقْنا مِن كُتُبِهم: أنّ مِثْلَ الأكوانِ والاعتِقاداتِ والآلامِ واللّذّاتِ وما أشبَهَ ذلكَ أعراضٌ لا دَخْلَ لها في حقيقةِ الجسمِ وِفاقاً، وأمّا الألوانُ والأضواءُ والطُّعومُ والرَّوائحُ والأصواتُ والكَيْفيّاتُ المَلموسةُ مِنَ الحرارةِ والبُرودةِ وغيرِهما؛ فعندَ النَّظّامِ جواهِرُ بل أجسام، حتّى صَرَّحَ بأنّ كُلّاً مِن ذلكَ جِسْمٌ لطيفٌ مِن جواهِرَ مُجتَمِعة، ثُمَّ إنّ تلكَ الأجسامَ اللطيفةَ إذا اجتَمعَتْ وتَداخَلَتْ صارت الجِسمَ الكَثيف».

قالَ: «والجِسْمُ عندَ ضِرارِ بنِ عَمْرٍو والحُسَينُ النَّجّارُ مجموعٌ مِن تلكَ الأعراض». منه».

قلت: انظر: «مُحصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين» للإمام الرازي (ص: ١١٩)، و«شرح المقاصد» للإمام التفتازاني (٣/ ٣٧).

وضِرار بن عمرو: هو أبو عمرو الغَطَفانيّ (ت نحو ١٩٠)، أحد غُلاةِ المعتزلة، له مُصنَّفات تُؤذِنُ بذكائه وكثرة اطِّلاعِهِ على المِلَل والنِّحَل، كما يقولُ الذهبيّ، إلا أن له انفرادات وشواذّ، والمعتزلة أنفسُهم يَتبرَّؤُون منه. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٠/ ٥٤٤ ـ ٥٤٦)، و«لسان الميزان» لابن حجر (٤/ ٣٤١ ـ ٣٤٢) (٣٩٦٧)، «الأعلام» للزركلي ٣/ ٢١٥.

والنَّجّار: هو أبو عبد الله الحسين بن محمد الرازي (ت نحو ٢٢٠)، من مُتكلِّمي المعتزلة، وقد تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في بيان مسألة خلق القرآن».

(٢) أي: ومن الأعراض.

(٣) أي: أجزاء المسافة.

القابِلةُ للمُحاذاةِ ـ مُحاذِيَةً للمُتحرِّك، وبعضُها ـ وهِي الأعراضُ(١) الغَيرُ القابِلةِ لها ـ غيرَ مُحاذِيـةٍ له.

وهذا سِرُّ قولِهِ بالطَّـفْرةِ، فلا مُكابَرةَ فيها.

نعم، في أصْلِ مَذهَبِهِ في حقيقةِ الجِسم مُكابَرةٌ، لكنَّه بَحْثٌ آخر.

وإذا تَقرَّرَ هذا فقد تَبيَّنَ أنّ القولَ بالطَّـفْرةِ مُوجَبُ مَذهَبِه(٢) في حقيقةِ الجِسْم، لا أنه أمرٌ التزَمَه ضَرورةً؛ لِدَفْعِ المَحْذورِ المذكور، كما هو المَشْهور(٣).

وأمّا التّداخُلُ فغيرُ لازِمٍ لِـمَذهَبِهِ المَزبور، غايتُه أنه غيرُ مُستَحيلٍ على ذلكَ المَذهَب، لأنّ استِحالتَه فيما له حَظٌّ مِنَ الحَجْم(٤).

وإنّمـا ذكَـرَه(٥) فـي دَفْـع مـا أورَدَه عليه ثانيـاً تفضُّـلاً واستِظهاراً، لا(٦) تمحُّلاً واضطِـراراً؛ إذْ كانَ لـه أن يقـول(٧): أجـزاءُ الجِسـمِ كلُّهـا ليسَـتْ ممّـا لـه حَـظٌّ مِن

---

(١) سقط من (ج): «القابلةُ للمُحاذاة محاذيةً للمُتحرِّك، وبعضُها وهي الأعراض».

(٢) من قوله: «في حقيقة الجسم مكابرة...» إلى هنا، سقط من (أ).

(٣) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «كأنه دَخَلٌ للشارح حيثُ قال: «ارتكبوا القول بالطفرة». منه».

(٤) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه أنّ عدَمَ استِحالةِ التّداخُلِ فيما ليسَ له حَظٌّ من الحَجْمِ إذا لم يَتألّفْ منه شيءٌ، وأمّا إذا تألّفَ فلا شَكَّ أنه مُمتَنِعٌ؛ إذِ التأليفُ يَقتَضي ازديادَ الحجم، والتّداخُلُ عَدَمَه، فلا يَجتَمِعان، فتأمَّل. منه».

(٥) في (أ): «ذكروه».

(٦) سقط من (ج): «لا».

(٧) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قولُه: «إذ كانَ له... إلخ»، فيه بَحْثٌ دقيقٌ، وهو أنّ الجِسْمَ عندَهم مُنقَسِمٌ بانقِساماتٍ موجودةٍ غيرِ مُتَناهية، والتّداخُلُ يُوجِبُ التّناهيَ؛ إذْ به يَرتَفِعُ الامتيازُ، فتَدبَّـرْ في التوفيق. منه».

الحَجْم، حتّى يَلزَمَ مِن عَدَمِ تَناهِيهِ أنْ يكونَ الجِسْمُ غيرَ مُتناهٍ في الحَجْم.

ثمَّ إنّ كلّاً مِنَ الطَّفرةِ والتّداخُلِ وإنْ لم يكُنْ مَحذُوراً على مَذهَبِهِ، لكنَّ الثّاني منهما وراءَ الأوّل، لأنّ الأجزاءَ باقيةٌ على تَعَدُّدِها وتمايُزِها على تَقْديرِ الطَّفْرة، بخِلافِ التّداخُل، ففيه إثباتُ أمرٍ زائدٍ لا حاجةَ إليهِ في دَفْعِ المَحْذورِ المذكورِ أولاً[1] لاندِفاعِهِ بالطَّفْرة.

وبهذا تَبيَّنَ ما في زَعْمِ صاحبِ «المُحاكَماتِ» أنّ الطَّفْرةَ وراءَ التّداخُل، حيثُ قال: «لهم أنْ يَكتَفُوا بتَجْويزِ التّداخُل»، مِن فَهْمِ الواقِعِ على العَكْس.

ثمَّ إنّ أصحابَ المَذهَبِ الثّاني لا يقولونَ: إنّ الزَّمانَ المَحْدودَ كساعةٍ مَثَلاً، والحركةَ المَحْدودةَ كخُطْوةٍ مَثَلاً: مُشتَمِلانِ على أجزاءٍ غيرِ مُتَناهيةٍ بالفِعْل؛ لِمَا فيه مِنَ الالتِزام بكونِ الأُمورِ الغَيْرِ المُتناهِيةِ المُترتِّبةِ في الوجودِ مَحصُورةً بينَ حاصِرَيْن، واللازمُ بيِّنُ البُطْلان. وذلكَ غيرُ لازمٍ على تَقْديرِ اشتمالِ الجِسمِ على أجزاءٍ غيرِ مُتَناهِيةٍ[2]، لأنّ أجزاءَه غيرُ مُترتِّبة[3]، ولذلكَ قالُوا به دونَ الأوّلَيْن[4].

---

(١) سقط من (ب) و(ج): أولًا وفي (ع): «ولا».

(٢) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وأنتَ تَعلَمُ أنّ عدمَ تَرتُّبِ الأجزاءِ الغَيْرِ المُتناهية لا يجوِّزُ تألُّفَ الجسم منها، على ما لا يخفى. منه».

(٣) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «كيفَ وعَدمُ تناهي أجزاءِ الجِسم لا يَستَلزِمُ عدمَ تناهي أجزاءِ العَرَض؟ اللّهُمَّ إلّا أنْ يُقالَ: إنّ مذهبَه عَدَمُ تناهي أجزاءِ كلِّ موجود، فحينَئذٍ لا يكونُ للقَولِ بأنّ القولَ بالطفرةِ كالنَّفْيِ وَجْه. ولعلَّ المُناسِبَ لقولهم ذلكَ عمومُه، فتَدبَّرْ. منه».

(٤) أي: قالوا باشتمال الجسم على أجزاء غير متناهية بالفعل، دون اشتمال الزمان المحدود والحركة المحدودة على ذلك بالفعل.

وقولُهم بالطَّفرةِ كالنَّصِّ على أنّ أجزاءَ الزَّمانِ والحركةِ مُتَناهيانِ عندَهم، كما لا يخفى على مَنْ له أدنى تأمُّل.

وإذا تَقرَّرَ[1] هذا فقد تَبيَّنَ بُطْلانُ قولِ الفاضِلِ المذكور: «ولا حاجةَ لهم... إلخ».

ثمَّ قالَ: «واعلَمْ أنّ هذهِ الحِكايةَ مأخوذةٌ مِنَ «الشِّفاء»[2]، والأنسَبُ بما فيهِ أنْ يُقالَ:

لمّا حاوَلَ الفريقانِ المُناظَرةَ، قالَ الفريقُ الأوَّل: لو كانتِ الأجسامُ مُركَّبةً مِن أجزاءٍ غيرِ مُتَناهيةٍ لَما بَلَغَتْ حركةٌ إلى الغاية، والتالي[3] باطلٌ.

بيانُ المُلازَمة: أنّ الأجزاءَ لو كانَتْ غيرَ مُتَناهِيةٍ لَكانت للجِسم أقسامٌ وأنصافٌ في أقسامٍ إلى غيرِ النِّهاية، فالحركةُ إنّما تَبلُغُ غايةَ[4] المسافةِ إذا بَلَغَتْ إلى نِصفِها، وإنّما تبلُغُ إلى نِصفِها إذا بَلَغَتْ إلى نِصفِ نِصفِها، لكنَّ الأنصافَ غيرُ مُتناهية، والأنصافُ الغَيْرُ المُتناهيةِ لا تُقطَعُ إلّا بحَركاتٍ غيرِ مُتَناهية، فيَستَحيلُ أنْ تَبلُغَ النِّهاية.

---

(١) في (أ): «وإذْ قد تَقرَّر».

(٢) قسم الطبيعيات (١/ ١٨٧ ـ ١٨٨).

(٣) في (أ): «والثاني»، وهو تصحيف.

والتالي: هو الجزءُ الثاني من القضيّة الشَّرطية، سُمِّيَ به لِتُلُوِّه الجزءَ الأول المُسمّى مُقدَّما؛ لِتَقدُّمِه على الجزء الثاني. فقولُنا: إن كانتِ الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجود، المُقدَّم فيها هو قولُنا: إن كانت الشمسُ طالعة، والتالي هو قولُنا: فالنهار موجود. انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٣٧٥).

والتالي هنا: هو عدم بلوغ حركةٍ إلى الغاية، كما لا يخفى.

(٤) في (أ): «غير»، وهو خطأ.

فلمّا أورَدُوها واضحةً بيِّنةَ المُقدِّماتِ[١]، أَخَذُوا[٢] يَضرِبونَ لذلكَ مَثَلَيْن.

فمِن حاكٍ حكى: أنّي رأيتُ شخصَيْنِ يَتحرَّكانِ، أحدُهما سَريعُ الحركةِ جدّاً، والآخَرُ بطيءُ الحركةِ في الغاية، ولم يَلحَقِ السَّريعُ البطيءَ أصلاً، لأنّ المسافةَ التي بينَهما مُركَّبةٌ مِن أجزاءٍ لا تَتَناهى.

وعندي[٣]: أنّ خُصوصيّةَ «البَطيءِ» مُلْقاةٌ[٤]، لأنّ الواقِفَ أيضاً يجبُ أنْ لا يَلحَقَه السَّريعُ، اللَّهُمَّ إلّا بمُلاحَظةِ مُقابَلةِ السَّريع[٥]، وحينَئذٍ ضَرْبُ المَثَلِ بعَدَمِ لُحوقِ[٦] المُتحرِّكِ في الغايةِ إلى السّاكِنِ أَوْلى وأقرَب، لأنه أبعَدُ وأغرَب.

ومِن قائلٍ: إنّي لَحَظْتُ في بعضِ مَطارِحِ النَّظَرِ ذرّةً تَسيرُ[٧] عليها بَغْلةٌ[٨]،

(١) في (ج): «فلما أورده واضحة تبين المقدمات»، وفي (ب): «فلما أورَدَه واضحة بين المقدّمات»، وفي (ع): «فلما أورده وأوضحه بالمُقدّمات»، والمُثبَت من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «المحاكمات».

(٢) أي: الفريق الثاني.

(٣) أي: عند القطب الرازيّ صاحب «المحاكمات».

(٤) كذا في جميع النُّسخ وفي «المحاكمات»، والعبارة مستقيمة بها، ومع ذلك فيحتمل أن يكون صوابها «ملغاة»، وستأتي بعد ثلاث صفحات بالغين، على اختلاف بين النُّسخ فيها هناك، وسيأتي هناك أيضاً قوله: «تلغو خصوصية البطيء»، وفيهما ما يؤيد الاحتمال المذكور.

(٥) قوله: «اللهم إلا بملاحظة مقابلة السريع» ليس في المطبوع من «المحاكمات».

(٦) في (أ): «طوق»، وهو تصحيف.

(٧) في (أ) و(ب) و(ج): «يسيرة»، وهو تصحيف، وفي (ع): «صغيرة»، وهو من إبدال كلمة بمعناها بعد التصحيف، والمُثبَتُ من «المحاكمات»، ويدلُّ على صوابه قولُه في تتمة مقول القول: «وهي لا تَفرُغ عن قطعها».

(٨) في (أ) و(ج) و(ع): «بغل»، والمُثبَتُ من (ل)، وكذا ورد في «المحاكمات»، ويُرجِّحُه أيضاً قولُه بعده: «وهي». =

وهـي لا تَفـرُغُ عَـن قَطْعِها البتّةَ، لأنّهـا مُركَّبةٌ ممّـا لا يَتناهى.

والمَثَلُ الأوَّلُ للقُدَماء، والثّاني للمُتأخِّرين[١].

وعلى هذا قد طالَ تَشْنيعُ هؤلاءِ وشَناعةُ أولئك[٢]، فالتَجَؤوا[٣] إلى القَوْلِ بالطَّفرةِ، وهي: أنْ يَتحرَّكَ الجِسْمُ حدّاً مِنَ المسافةِ، ويَحصُلَ في حَدٍّ آخرَ مِن غيرِ مُلاقاةِ الوَسَطِ ومُحاذاتِه.

فـأورَدَ الأوَّلـونَ لذلـكَ مَثَلاً، وهـو: أنّ الدائـرةَ العظيمةَ مِنَ الرَّحـى والصَّغيرةَ القريبـةَ مِـنَ المَركَـزِ إذا تحرَّكَتـا؛ فلـو كانَـتْ حركتاهمـا مُتسَـاويَيْن[٤] ـ حتّـى إنّ العظيمـةَ إذا قطعَـتْ جـزءاً لَقَطَـع[٥] الصَّغيـرةُ أيضـاً جُـزءاً ـ كانـتِ[٦] المسـافتانِ مسـافةً واحِـدةً[٧]، ومُحـالٌ أيضـاً أنْ تَسـكُنَ الصَّغيـرةُ فـي الوَسَـطِ، ضَـرورةَ أنّ

= وورد في «الشفاء» مُذكَّراً، وسياقُه لا يقتضي التأنيث هناك، إلا أنه تصحَّف في المطبوع منه إلى: «النعل»، وتكرَّر هذا التصحيفُ في عدّة مصادر، فليُصحَّح.

(١) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «والمَثَلُ الأولُ: هو ما ذكَرَه بقوله: (فمِن حائكٍ)، والمَثَلُ الثّاني: هو ما ذكَرَه بقوله: (ومِن قائل)».

(٢) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «أي: تشنيعُ أصحابِ المذهبِ الأوَّل، و(شناعةُ أولئكَ) أي: شناعةُ أصحابِ المذهبِ الثاني. منه».

(٣) أي: الفريق الأول.

(٤) كذا في (أ) و(ب) وفي «المحاكمات»، والعبارة ساقطة من (ج) و(ع). وحقُّه أن يقول: «متساويتَين».

(٥) في (أ): «جزء القطع»، ووقعت لفظة «جزء» في آخر سطر، ولفظة «القطع» في أول السطر التالي له، وفي (ب): «جزءاً انقطع»، وفي «المحاكمات»: «فقطع»، والعبارة ساقطة من (ع). والمُثبَتُ قريب مما في (أ)، وهو أوفَقُ بالسياق.

(٦) من قوله: «متساويين» إلى هنا، سقط من (ج) و(ع).

(٧) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ولا شكَّ أنّ هذا مُساوٍ، أي: السَّريع والبطيء، لا =

الرَّحى مُتَّصلٌ مُلتَزِمٌ بعضُه ببعض، فتَبيَّنَ أنّ الصَّغيرةَ تَتحرَّكُ وتَقِلُّ طَفراتُها، معَ أنّ العظيمةَ تَتحرَّكُ وتَكثُرُ طَفراتُها، إمّا عَدَداً أو مِقْداراً، حتّى تَحصُلَ في بُعْدٍ أكثرَ مِن بُعْدِ الصَّغيرة.

فلمّا انتَهَوْا إلى هذا المَقام، تَصَدّى الآخرونَ للإلزام بما أُلزِمُوهُم، وكانوا يَستَشنِعونَ القولَ بالطَّفْرةِ، واضطُّروا إلى تمكينِ[1] الصَّغيرةِ مِنَ السُّكون، حتّى حَكَمُوا بأنّ الرَّحى يَنفَكُّ أجزاؤُها عندَ الحركة؛ يَسكُنُ أحدُهما ويَتحرَّكُ الآخَرُ[2]، بل سَكَّنوا كلَّ بَطيءٍ في أثناءِ حركتِه، ليُمكِنَ للسَّريعِ لُحوقُه.

وبالجُمْلة، وقَعَ أحدُهما في شَناعةِ الطَّفْرةِ، والآخَرُ في شَناعةِ التفكُّك.

وهذا التَّقْريرُ أفيَدُ وأحسَنُ»[3]. إلى هنا كلامُه بعَيْنِه ومَيْنِه[4].

أقولُ: لقد أخطأ[5] في قولِهِ: «أخَذُوا يَضرِبونَ لذلكَ مَثَلَين»، لأنّ مَضرُوبَهم هو

= عَدَمُ لُحوقِهِ، اللّهُمَّ إلّا أنْ يكونَ ابتداءُ البطيءِ أوّلَ. وَضْمُه هذا لا يَستَلزِمُ عدمَ وَضمِهِ ذلك. منه».

(١) في (ب) و(ع): «تمكُّن»، والمُثبَت من (أ) ونسخة على حاشية (ب).

(٢) قوله: «يَسكُنُ أحدُهما، ويَتحرَّكُ الآخَرُ» سقط من المطبوع من «المحاكمات»، فليُستَدرَك من هنا.

(٣) «المحاكمات بين الإمام والنَّصير في شرحَي الإشارات» للقطب الرازيّ (٢/ ٣٤ ـ ٣٥).

(٤) المَيْن: الكذب، كما في «القاموس» (مين).

والكذبُ عند المناطقة والمُتكلِّمين: مخالفةُ الحكم للواقع، سواءٌ كان عن قَصْدٍ أم لا، فيشملُ الخطأ والوهم والنسيان والكذب العَمْد. وعليه، فالمُرادُ هنا: ما كان عن وَهَم وخطأ.

(٥) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «الحكمُ بالخطأ إنّما نَشَأ مِن تقريرِه المَثَل، ولا شكَّ أنّ ذلكَ الفاضِلَ لم يَدَّعِ أنّ المُقرَّرَ كذلكَ مُتفرِّعٌ على ما نَقَلَه مِن «الشِّفاء». ولا شُبْهةَ أيضاً أنّ ما ذكَرَهُ مُتفرِّعٌ على ما نَقَلَه مِن «الشِّفاء»، فتَدبَّرْ».

المَثَلُ الثاني فقط[1]، وأمّا المَثَلُ الأوّلُ فإنّما ضربَه الفريقُ الثاني، ومَنشَؤُه[2]: تَركُّبُ الجسم مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ، وإنّما كان عَدَمُ تَجزُّؤِ أجزاءِ الجِسم مُوجِباً لِعَدَم لحوقِ السَّريع البَطيءَ، لأنه حينَئذٍ إذا قطعَ السَّريعُ جُزءاً مِنَ المسافةِ المُركَّبةِ مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ، يجبُ أنْ يَقطَعَ البَطيءُ منها جُزءاً أيضاً، وإلّا يَلزَمُ أنْ يَقطَعَ البَطيءُ أقلَّ منه؛ إذ لا احتمالَ لِأَنْ يَسكُنَ في أثناءِ الحركةِ ـ لِمَا تَقرَّرَ في مَوضِعِه: أنّ البُطْءَ ليسَ[3] لِتَخلُّلِ السَّكَناتِ ـ فيَلزَمُ تجزُّؤُ أجزاءِ المسافةِ على تَقْديرِ عَدَمِ تجزُّئها. هذا خُلْف.

وإذا قطَعَ البطيءُ جُزءاً منها أيضاً يَلزَمُ أنْ لا يَلحَقَه السَّريعُ، فلا يَلزَمُ كونُ خصوصيّـةِ البَطيءِ مُلْغاةً[4] في الحِكايـةِ الأُولى، بل لا بُدَّ منها، لأنّ استِدلالَ الحاكي لمّا كانَ بتَركُّبِ المسافةِ مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ على عَدَمِ لُحوقِ السَّريع؛ لم يكُنْ بُدٌّ مِن

---

(١) لكنَّ صاحبَ «المحاكمات» صرَّح بأنّ مصدره فيه «الشفاء» لابن سينا، وبالرجوع إلى قسم الطبيعيات منه (١/ ١٨٧ ـ ١٨٨) نجدُ أنه ذكر فريقَين، الأول: أصحاب الجزء الذي لا يتجزّأ، والثاني: أصحاب الأجزاء غير المتناهية، وأنّ الفريق الأول ألجأ الفريقَ الثاني إلى مسألة البغل والذرّة، والسُّلحفاة وأخيلوس، فالتجأ الفريقُ الثاني إلى القول بالطفرة، ولـمّا استَشنَعَ الأولون القول بالطفرة اضطرُّوا إلى القول بسكون الوسَط.

قلت: وأخيلوس: يُضرَبُ به المَثَل في السرعة الفائقة عند الإغريق، ومنه ـ أعني: مما جاء في «الشفاء» ـ ظهر أنّ المَثَلَينِ ممّا ضربه الفريقُ الأول، كما ذكر صاحبُ «المحاكمات».

(٢) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «الأنسبُ لِـمَا قالَه ذلكَ الفاضِلُ: أنّ الأنسبَ كونُ منشأِ ضَرْبِ المَثَلِ هو كونُ أجزاءِ المسافةِ غيرَ مُتناهية، إلّا أنّ كونَ منشأِ ضَرْبِ المَثَلِ ذلك لا يُنافي لِأَنْ يكونَ منشأٌ آخرُ، على ما لا يخفى».

(٣) سقط من (ع): «ليس»، وهو سَقَطٌ أفسد المعنى.

(٤) كذا في (أ) و(ع)، وفي (ب): «ملقاة»، وكذا ـ أعني: بالقاف ـ تقدّمت قبل صفحات، وانظر التعليق عليها، و(ج): «بلغاة»! وهو تصحيف، إلا أن فيه ما يُؤيِّد كونها بالغين، وسيأتي بعد بضعة أسطر قولُه: «تلغو خصوصية البطيء».

خُصوصيّةِ البَطيءِ لِيَتِمَّ الاستِدلالُ المذكور، فإنّ مُجرَّدَ عَدَمِ تجزُّؤِ أجزاءِ المسافةِ لا يُوجِبُ أنْ لا تُقطَعَ المسافةُ، حتّى يَلزَمَ أنْ لا يَلحَقَ السَّريعُ الواقِفَ أيضاً.

نعم، إذا كانَتْ أجزاءُ المسافةِ(١) غيرَ مُتَناهِيةٍ تَلغُو خصوصيّةُ البَطيء، لكنَّ كلامَ الحاكي غيرُ مُشعِرٍ به، بل آبٍ(٢) عنه، وإلّا يَضيعُ تَوصيفُ الأجزاءِ بعَدَمِ التَّجزُّؤ، لأنّ الأجزاءَ إذا كانَتْ غيرَ مُتَناهيةٍ فالسَّريعُ لا يَقطَعُ المسافةَ المُركَّبَةَ منها(٣)، سواءٌ كانت تلكَ الأجزاءُ مُتجزِّئةً أو لا.

والعَجَبُ أنّ ذلكَ الفاضِلَ قالَ: «بل سَكَّنُوا كُلَّ بطيءٍ في أثناءِ حَرَكتِهِ؛ ليُمكِنَ للسَّريعِ لحوقُه»، ولا رِيبةَ في أنه إنّما يُمكِنُ للسَّريع(٤) لحوقُ البَطيءِ بسَبَبِ سُكونِ البَطيءِ في أثناءِ حَرَكتِه أنْ لو كانَ عَدَمُ اللُّحُوقِ لأجلِ عَدَمِ تجزُّؤِ أجزاءِ المسافةِ، لا لأجلِ عَدَمِ تَناهِيها؛ إذ لو كانَتْ لأجلِ عَدَمِ تَناهِيها لا يُمكِنُ للسَّريعِ لُحوقُ البَطيء، وإنْ سَكَّنُوهُ في أثناءِ حَرَكتِه(٥).

فالحقُّ أنّ المَثَلَ الأوّلَ للقُدَماء(٦)، يَضرِبونه لجُمهورِ المُتكلِّمينَ، ومَنشَؤه: عَدَمُ

(١) من قوله: «لا يوجب أن لا تُقطَع المسافة» إلى هنا، سقط من (ج).

(٢) أي: مُمتَنِعٌ عنه غيرُ مُلائم له.

(٣) في (ب) و(ع): «منهما»، وهو خطأ، فالضميرُ في «منها» عائد إلى «الأجزاء غير المتناهية».

(٤) سقط من (ج): «لحوقُه، ولا ريبةَ في أنه إنما يُمكن للسَّريع».

(٥) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «والعَجَبُ أنّ صاحِبَ الرِّسالةِ يَعلَمُ [أنّ] تَسكينَ البَطيءِ إنّما هو عندَ مَنْ يقولُ بأنّ الجِسْمَ مُركَّبٌ مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ مُتناهِيةٍ، وأنّ الاعتِرافَ به لا يَستَلزِمُ حَصْرَ منشأِ الضَّرْبِ على عَدَمِ تجزُّؤِ الجزء، على ما لا يخفى».

(٦) ذكر المُصنِّفُ القدماء في مذهبَينِ من المذاهب الأربعة المذكورة في طليعة الرسالة، فقد ذكر في المذهب الأول ـ وهو القولُ بأنّ الجسمَ يَتألّفُ مِن أجزاءٍ لا تَتجزَّأُ مُتناهية ـ أنه «ذهَبَ إليه قومٌ من =

تجزُّؤِ أجزاءِ المسافةِ عندَهم(١). وقَصْرُهم(٢) التَّعرُّضَ على عَدَم التَّجزُّؤِ دليلٌ قاطعٌ على أنّ مقصودَهم التَّعرُّضُ لِفسادِ مَذهَبِ الفريقِ الأوَّل، وهم(٣) يَلتَزِمونَ فسادَ(٤) تخلُّلِ السَّكَناتِ بينَ الحركة؛ هَرَباً عن تلكَ الشناعة.

= القُدَماء، وأكثرُ المُتكلِّمينَ مِن المُحدَثين»، وذكر في المذهب الثاني ـ وهو القولُ بأنّ الجسم يَتألّفُ مِن أجزاءٍ لا تَتَجزّأُ غيرِ مُتناهية ـ أنه «التَزَمَه بعضُ القُدَماء، والنَّظّامُ مِن مُتكلِّمي المُعتَزلة»، وذكرتُ في التعليق عليه هناك أنّ «القدماء» المذكورين في المذهب الثاني: هم أكثرُ القدماء.

ولا يُمكِنُ حملُ القُدَماء في عبارة المُصنِّف هنا على المذكورين في المذهب الأول، لأنه ذكر أنهم يضربونه لجمهور المُتكلِّمين، والمذكورون في المذهب الأول موافقون لجمهور المُتكلِّمين، فتعيَّن أنه يُريدُ المذكورين في المذهب الثاني مع النظّام، فهؤلاء وإن كانوا يقولون بالأجزاء التي لا تَتجزّأ إلا أنهم يقولون بعدم تناهيها، ويوافقون جمهور الحكماء من هذه الجهة ـ أعني: عدم تناهي الانقسام في الجسم ـ فإذا نظرنا إلى هذا الجامع بينهما، وجعلناه منشأ ضَرْبَ المثلَينِ جميعاً، صحّ نسبتُهما إلى الفريق الأول، وهم القائلون بتناهي أجزاء الجسم، يضربونهما للفريق الثاني، وهم القائلون بعدم تناهي أجزاء الجسم ـ سواء قدماء الفلاسفة الذين قالوا بتَجزُّئِهِ من أجزاءٍ لا تَتجزّأُ غيرِ متناهية أو جمهورهم الذين قالوا بقبوله لانقساماتٍ غير متناهية ـ فلا إشكال في كلام القطب الرازيّ، ومن قبله كلام ابن سينا.

وصحّةُ بناء المَثَل على منشأٍ آخر، ليكون مضروباً من الفريق الثاني للفريق الأول: لا يقتضي تخطئةَ كونه مضروباً من الفريق الأول للفريق الثاني على المنشأ الأول، كما سلف نقلُه في التعليق قريباً عن إحدى حواشي الرسالة.

(١) أي: عند جمهور المتكلِّمين.

(٢) أي: وقَصْرُ القُدَماء التَّعرُّض... إلخ.

(٣) أي: جمهور المُتكلِّمين.

(٤) كذا في جميع النُّسَخ! والسِّياق يقتضي إسقاطها، فجمهور المُتكلِّمين يلتزمُ تخلُّل السَّكَنات، كما سَلَفَ عدّةَ مرّات.

والمَثَلَ الثّاني للجُمهور[١]، يَضرِبونه للقُدَماء[٢]، ومَنشَؤه عَدَمُ تَناهي أجزاءِ الجِسم عندَهم[٣]. وقَصْرُهم[٤] التَّعرُّضَ على عَدَم التَّناهِي شاهِدُ عَدْلٍ[٥] على أنّ مَقصُودَهم التَّعرُّضُ لإبطالِ مَذهَبِ الفريقِ الثّاني، وهم[٦] يَلتَجِئُونَ إلى الطَّـفرة؛ هَرَباً عن تلكَ الشناعة.

والعَجَبُ العَجيبُ أنّ هذا الفاضِلَ ـ معَ أنه يُصرِّحُ بهذا المَعْنى بقولِه: «والمَثَلُ الأوّلُ للقُدَماء، والثّاني للمُتأخِّرينَ» ـ كيفَ يقولُ: إنّ المَثَلَيْنِ كلاهُما للفريقِ الأوّل؟!

ثمَّ إنّ قولَه: «وحينَئِذٍ ضَرْبُ المَثَلِ بعَدَم لحوقِ المُتحرِّك... إلخ»[٧]، مَنظورٌ فيه؛ إذْ حينَئِذٍ ـ أي: على تَقْديرِ أنْ يكُونَ المَثَلُ الأوّلُ مَضرُوباً على هذا الوَجْهِ ـ يكونُ المَثَلُ الثّاني مُغنِياً[٨] عنه، كما لا يخفى على المُتأمِّل.

ثمَّ إنّ قولَه: «لأنه أبعَدُ وأغرَبُ» مُسلَّمٌ، لكِنْ لو قيلَ: «رأيتُ مُتحرِّكَيْنِ في غايـةِ السُّرعةِ في مسافةٍ قليلةٍ جدّاً، أحدُهما مِن مَبدَئِها إلى مُنتهاها، والآخَرُ على العَكْس، يَتحرَّكانِ ولا يَلتَقيانِ أبداً»، لكانَ أبعَدَ وأغرَبَ ممّا ذكَرَه[٩].

---

(١) أي: لجمهور المُتكلِّمين.

(٢) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «والقولُ بالفَرْقِ بين القُدَماءِ والمتأخِّرينَ على ذلك الوَجْهِ أمرٌ غريبٌ جدّاً».

(٣) أي: عند قدماء الفلاسفة.

(٤) أي: وقَصْرُ جمهور المُتكلِّمين التَّعرُّض... إلخ.

(٥) من باب إضافة الصفة إلى الموصوف، أي: شاهدٌ عَدْلٌ.

(٦) أي: قدماء الفلاسفة.

(٧) على حاشية (ب) هنا فائدة، وهي: «ولا يخفى أنّ هذا من قَبيلِ تَعْيينِ الطريقِ لِضَرْبِ المَثَل».

(٨) في (ع): «مقتضياً»، وهو تصحيف.

(٩) بعدها في (ع): «تمت الرسالة»، وفي (ب): «والحمد لله وحدَه، والصلاة على مَنْ لا نبيَّ بعدَه».

رسالة الروح
أو
رسالة في بيان الهيكل المحسوس

تأليف العلامة

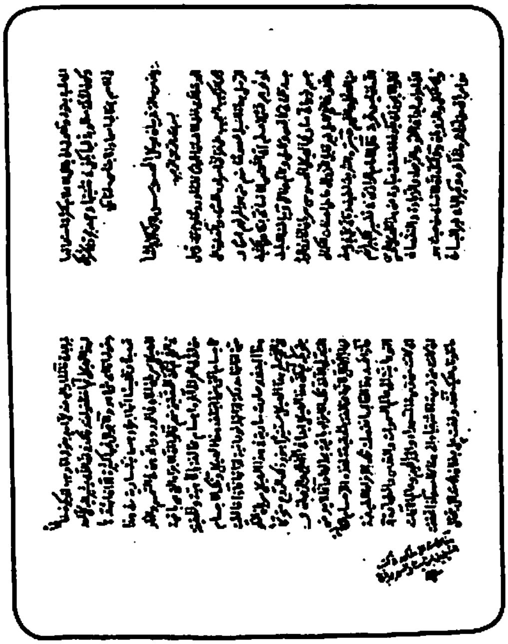
ابن كمال باشا

تطبع محققة على خمس نسخ خطية

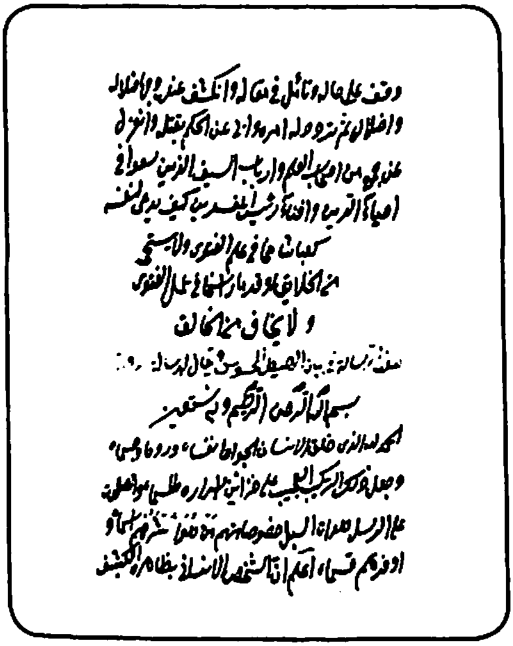
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب

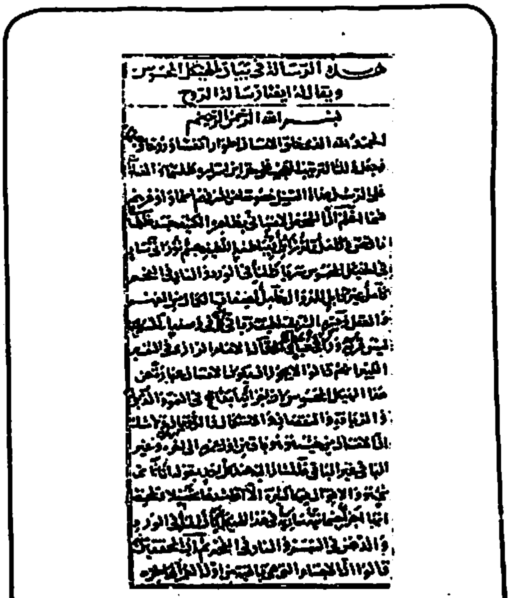


مكتبة حكيم أوغلو (ح)



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

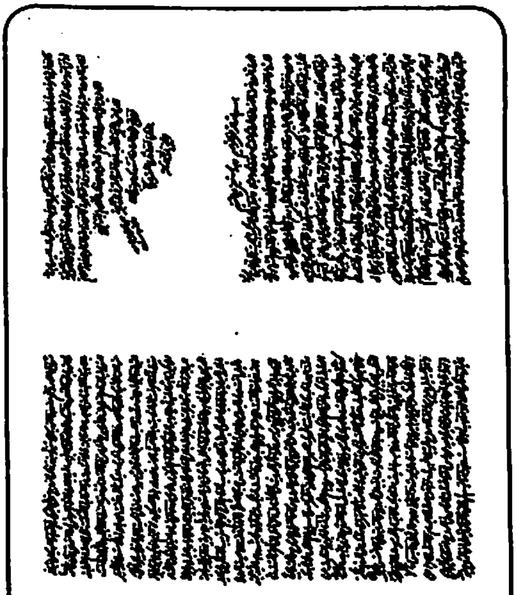
مكتبة جامعة اسطنبول (ج)



هذه الرسالة في بيان الهيكل المحسوس ويقال له ايضا رسالة الروح

بسم الله الرحمن الرحيم

مكتبة لا له لي (ل)



مكتبة راغب باشا (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الذي أحسَنَ كلَّ شيءٍ خلقَه، أوجَدَ الإنسانَ فسَوّاه فعدَلَه، ونفخَ فيه من روحِهِ فشَرَّفَه، وجعله حيّاً سميعاً بصيراً فكرَّمَه، والصَّلاةُ والسَّلام على سيِّدنا محمَّدٍ خيرِ نبيٍّ أرسَلَه، وعلى آله وصَحْبه ومن على آثارِه اتَّبَعَه.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ مفيدة، صنَّفها العلامةُ الكبير، والمُحقِّقُ النِّحْرير، والمُدقِّقُ الخطير، أحمدُ بنُ سليمان بن كمالٍ الوزير، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه المَوْلى القدير، في مسألة الرُّوح.

وهي مسألةٌ كلاميّة فَلسَفيّة ما زالت تَشغَلُ فِكرَ الخواصّ، وقد خاض فيها الفلاسفةُ قديماً وحديثاً، وتطرَّق إليها المُتكلِّمون في ثنايا مُصنَّفاتِهم تارةً، وفي رسائلَ مُفرَدةٍ أُخرى.

وقد عرَضَ المُصنِّفُ في رسالته هذه لبيان حقيقة الإنسان، وأنه أمرٌ وراء هذا الهيكل المَحْسوس، وأنه جسمٌ لطيفٌ سارٍ في هذا الهيكل، مُبيِّناً أنّ البرهان قد قام على وجود أمرٍ وراء هذا الهيكل المَحْسوس، هو الإنسانُ في الحقيقة، ومُنتَقِداً مَنْ جعلَه أمراً مجرَّداً، لجواز أن يكون جسماً لطيفاً.

ولكنَّه عاد بعدها مباشرةً ليُفصِّلَ الإنسانَ إلى جسم كثيفٍ وجسم لطيفٍ

وجوهرٍ نظيف، أي: إلى جَسَدٍ جسمانيّ وروح جسمانيّة ونَفْس مُجرَّدة، من غير أن يُدلِّل على التَّفرقةِ بين الرُّوح والنَّفْس، ولا أن يدفعَ إيهامَ التَّعارُض بين كلامَيْه.

فكأنّ انتقادَه المذكورَ كان على إثبات النَّفسِ المُجرَّدة بذلك الدليل بخصوصِهِ، لا على إثباتِها مطلقاً، فإنّ له أدلةً أخرى لإثباتها، فلا تَعارُضَ بين كلامَيه.

ولكنْ يبقى في تَفرِقتُه بين الرُّوح والنَّفْس قُصورٌ ظاهرٌ في البيان والاستدلال[1].

ثمّ ختَمَ المُصنِّفُ رسالتَه بشيء من كلام الصُّوفية، ممّا له تعلُّق بالمسألة.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهر، واهتمامُه بنَقْدِ العلامة الدَّوّانيّ مُتَّسِقٌ مع المعهودِ منه في كثيرٍ من رسائلِه، وقد عزاها إليه حاجي خليفة في «كشف الظنون»، وذكرَ فاتحتَها، ثم قال: «شرحها رمضانُ بنُ محمَّد ابن سلمانَ التِّيرَويّ في آخر سنة (٩٦٥هـ)، أولُها: «الحمدُ لله العليِّ المُتعال... إلخ»[2]، وهذا شرحٌ قديمٌ قريبُ العَهْدِ من المُصنِّف.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على خمس نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة جامعة إسطنبول، ورمزتُ إليها بالحرف (ج)، والثانية: نسخة مكتبة حكيم أوغلو، ورمزتُ إليها بالحرف (ح)، والثالثة: نسخة مكتبة راغب باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ر)، والرابعة: نسخة مكتبة لا لَه لي ذات الرقم (٣٦٨٢/ ٢٣)،

---

(١) ولعلّ عُذرَه في ذلك أنه أفرَدَها من هذه الجهة برسالةٍ أخرى ـ يغلبُ على الظنّ نسبتُها إليه ـ إلّا أنها هي الأُخرى لا تشفي غلّةَ الباحث في ذلك، وقد عُنيتُ بتحقيقها، وستأتي بعد هذه الرسالة ضمن هذا المجموع.

(٢) «كشف الظنون» (١/ ٨٦٩).

ورمزتُ إليها بالحرف (ل)، والخامسة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي ذات الرقم (٣٦٨٢/ ١٤)، ورمزتُ إليها بالحرف (ه).

وأما عنوانُ الرسالة فقد خلت عنه النُّسختان (ر) و(ه)، وجاء في (ح) بلفظ: «هذه رسالة في بيان هيكل المحسوس لابن كمال باشا»، وفيه خَلَلٌ ظاهر، وجاء في (ج) و(ل) بلفظ: «هذه الرسالة في بيان الهيكل المَحْسوس، ويقال له أيضاً: رسالة الرُّوح»، وبالاسم الأخير ـ أعني: «رسالة الروح» ذكَرَها حاجِّي خليفة[1]، وقد جمعتُ بينهما، لأنّ الثانيَ أقربُ إلى محتوى الرسالة، والأولَ أكثرُ شيوعاً في النُّسَخ المذكورة.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

---

(١) في «كشف الظنون» (١/ ٨٦٩).

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي خلقَ الإنسانَ أطواراً: نَفْساً ورُوحاً وجِسْماً، وجعَلَ ذلكَ التركيبَ العَجيبَ على خَزائنِ أسرارِهِ طِلَسْماً[2]، والصَّلاةُ على الرُّسُلِ هُداةِ السُّبُلِ خُصُوصاً منهم على مَنْ[3] هو أشرَفُهم اسماً، وأوفَرُهم قسماً.

اعلَمْ أنّ الشَّخصَ الإنسانيَّ بظاهِرِهِ الكَثيفِ: جَسَدٌ ظُلْمانيٌّ ناقصٌ وكامِلٌ، ونامٍ[4] وذابلٌ[5]، وبباطِنِه اللطيفِ: جِسمٌ نُورانيٌّ سارٍ في الـهَيكَلِ المَحْسوسِ سَرَيانَ الماءِ في الوَرْدِ، والنّارِ في الفَحْم، كامِلٌ غيرُ قابِلٍ للزَّوال، حامِلٌ لصِفاتِ الكمال، مِنَ العَقْلِ والفَهْم، وبسِرِّهِ الشريفِ: لطيفٌ رَبّانيّ. كَلٌّ في وَصْفِهِ اللِّسان، ليسَ قريةٌ[6] وراءَ عَبّادان[7].

---

(١) زاد في (ج): «وبه نستعين».

(٢) بكسر الطاء وفتح اللام المُخفَّفة، وقيل: المشدَّدة، وهو السِّرُّ المكتوم، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٣٣/ ٢٤) (طلسم).

(٣) في (ج) و(ح): «خصوصاً منهم مَنْ»، وفي (ل): «خصوصاً مَنْ»، وفي (هـ): «خصوصاً على مَنْ».

(٤) في جميع النُّسَخ: «تام» بالتاء المُثنّاة، إلا أنه في (ر) و(ح): «وتام» بواو، وفي سائر النُّسَخ بدونها، والصواب: «نامٍ» من النُّموّ، وسيأتي التصريحُ بالنُّموّ والذبول في كلام الإمام الرازيّ قريباً.

(٥) في (ر) و(ل): «وزائل»، وفي (ج) و(ح): «وذائل»، وكلاهما تصحيف.

(٦) في (ل): «قُرْبُه» مضبوطةً، وهو تصحيف.

(٧) مَثَلٌ يُضرَبُ به في نهاية المبالغة. انتهى من حاشية (ل) و(هـ).

قالَ الإمامُ الرّازيُّ في «التَّفسيرِ الكبير»: «إنَّهم قالوا: لا يجوزُ أنْ يكونَ الإنسانُ عبارةً عن هذا الـهَيكَلِ المَحْسوس، لأنّ أجزاءَه أبداً في النُّمُوِّ والذُّبولِ[1]، والزِّيادةِ والنُّقْصانِ، والاستِكمالِ والذَّوَبان. ولا شَكَّ أنّ الإنسانَ ـ مِن حيثُ هو هو ـ أمرٌ باقٍ مِن أوَّلِ عُمُرِهِ إلى آخِرِه، وغير الباقي غيرُ الباقي[2]، فالمُشارُ إليهِ عندَ كلِّ أحَدٍ بقولِهِ: أنا، وَجَبَ أنْ يكونَ مُغايِراً لهذا الـهَيكَل.

ثمَّ اختَلَفُوا عندَ ذلكَ في أنّ الذي يُشيرُ إليه كلُّ أحَدٍ بقولِهِ: أنا، أيُّ شيءٍ هو؟ والأقوالُ فيها كثيرةٌ، إلّا أنّ أشَدَّها تحصيلاً وتَلْخيصاً: أنّها أجزاءٌ جِسمانيّةٌ ساريةٌ في هذا الـهَيكَلِ سَرَيانَ الماءِ في الوَرْدِ، والدُّهْنِ في السُّمسُمِ، والنّارِ في الفَحْم.

ثمَّ إنّ المُحقِّقينَ[3] منهم قالوا: إنّ الأجسامَ التي هيَ باقيةٌ مِن أوّلِ العُمُرِ إلى آخِرِهِ أجسامٌ مُخالِفةٌ بالماهِيّـةِ والحقيقةِ للأجسام التي منها ائتَلَفَ هذا الـهَيكَلُ، وتلك الأجسامُ حَيّةٌ لِذاتِها مُدرِكةٌ لذاتِها نُورانيّةٌ لذاتِها، فإذا خالطَتْ هذا البَدَنَ وصارَتْ ساريةً في هذا الـهَيكَلِ سَرَيانَ النّارِ في الفَحْمِ صارَ هذا الـهَيكَلُ مُستَنيراً[4] بنُورِ ذلكَ الرُّوح، مُتحرِّكاً بتَحْريكِه.

= قلت: المعروف في لفظِه: «ليس وراء عَبّادان قرية»، فقدَّم فيه المُصنِّفُ وأخَّرَ مراعاةً للسَّجْع، وقد ذكره الميدانيُّ ضمن الأمثال المُولَّدة في «مجمع الأمثال» (٢/ ٢٥٧)، وعبّادان: جزيرةٌ أحاط بها شُعْبتا دجلة ساكبتَيْن في البحر، كما في «القاموس» (عبد).

(١) في (ح) و(ر): «والزبول»، وهو تصحيف.

(٢) كذا في النُّسَخ، ومعناه: والأمرُ غيرُ الباقي هو غيرُ الأمرِ الباقي، وفي «تفسير الرازي»: «والباقي غير ما هو غير باقٍ»، وهو أوضح.

(٣) في (هـ): «ثم المُحقِّقون»، وأشار الناسخ إلى نسخة فيها: «ثم إنّ المُحقِّقين».

(٤) في المطبوع من «تفسير الرازي»: «مستطيراً»، وهو تصحيف.

ثمَّ إنّ هذا الـهَيكَلَ أبداً في الذَّوَبانِ والتَّحَلُّلِ[١] والتَّبدُّل، إلّا أنّ تلكَ الأجزاءَ باقيةٌ بحالِـها، وإنّما لا يَعرِضُ لها التَّحلُّلُ لأنّها مُخالِفةٌ بالحقيقةِ لهذه الأجسامِ القالِبيّة[٢]، فإذا فَسَدَ هذا القالِبُ انفَصَلَت تلكَ الأجسامُ اللطيفةُ النُّورانيّةُ إلى عالَـمِ السَّماواتِ والقُدسِ والطهارةِ إنْ كانت مِن زُمْرةِ السُّعَداء، وإلى الجَحيمِ وعالَـمِ الآفاتِ إنْ كانت مِن زُمْرةِ الأشقياء»[٣]. إلى هنا كلامُه.

وإذا تحقَّقتَ ما تَلَوْناهُ عليكَ فقد وَقَفْتَ على بُطْلانِ الاستِدلالِ[٤] بتحلُّلِ[٥] البَدَنِ وأجزائِهِ على أنّ وراءَ هذا البَدَنِ وأجزائِهِ أمراً مُجرَّداً هو[٦] الإنسانُ في الحقيقة،

(١) في (ح) و(ر): «والتخلل»، وكذا ورد فيهما فيما سيأتي في السطر التالي، وهو تصحيف.

(٢) في المطبوع من تفسير الرازي»: «البالية»، والظاهر أنه تصحيف.

(٣) «مفاتيح الغيب» للإمام الرازي (٤/ ١٢٧).

(٤) على حاشية (ج) و(ح) و(ر) و(هـ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «هذا الاستِدلالُ مذكورٌ في كُتُبِ الشَّيخَيْنِ ابنِ سِينا والسُّهرَوَرْديّ. منه».
والسُّهرَوَرْديّ: هو الفيلسوف المُتصوِّف شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حَبَش بن أميرك (٥٤٩ـ٥٨٧)، وقيل في اسمه غيرُ ذلك، وُلِدَ في سُهرَوَرْد بإيران، وسافر إلى حلب، وكان ذكياً فصيحاً بارعاً في أصول الفقه وغيره من العقليات، لم يُناظِرْ أحداً إلا أربى عليه، وله مُصنَّفات، منها: «هياكل النور» و«اعتقاد الحكماء» و«حكمة الإشراق»، ونُسِبَ إلى انحِلالِ العقيدة والتعطيل واعتِقادِ مذهب الحكماء المُتقدِّمين، فأفتى العلماء بإباحةِ دَمِه، فسَجَنَه المَلِكُ الظاهر غازي، ثم خَنَقَه في سِجنِهِ بقلعة حلب. ولذا يُقال له: السُّهرَوَرْدي المقتول، تمييزاً له عن الشهاب السُّهرَوَرْديّ (٥٣٩ـ٦٣٢) صاحب «عوارف المعارف». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢١/ ٢٠٧ ـ ٢١١)، و«الأعلام» للزركلي (٨/ ١٤٠).

(٥) في (ح): «بتخلل»، وفي (ر): «بتحليل»، وكلاهما تصحيف.

(٦) في (ح) و(ل): «وهو»، والأمر فيه قريب.

وهو الذي يُشيرُ إليه كلُّ أحدٍ بقولِهِ: أنا[١]؛ لِـمَا عَرَفتَ أنّ الثّابتَ به أنّ حقيقةَ الإنسانِ وراءَ هذا الـهَيكَلِ المَحسوسِ، ولا يَلزَمُ منه أنْ يكونَ مُجرَّداً[٢]؛ لجوازِ أنْ يكونَ جِسماً لطيفاً، على الوَجْهِ الذي ذكَرَهُ الإمامُ[٣].

وعلى فَسادِ[٤] ما قيلَ[٥]: «إنّ كونَ المُشارِ إليه بـ «أنا» جِسْماً غيرَ البَدَنِ وأجزائِهِ باطِلٌ اتِّفاقاً مِن العُقلاءِ، بل بَدِيهةً»[٦]، لأنه[٧] إن أرادَ بالبَدَنِ وأجزائِهِ الـهَيكَلَ المَحْسُوسَ وأجزاءَهُ ـ كما هو الظاهرُ ـ فقولُه: «إنّه باطلٌ باتِّفاقِ العُقلاءِ» فِرْيةٌ بلا مِرْيةٍ[٨]، ودَعْوى البَدِيهةِ فيه باطِلةٌ بالبَدِيهة، وإنْ أرادَ بهما مُطلَقَ البَدَنِ وأجزاءَه فكلامُهُ لا يُناسِبُ المَقامَ؛ إذْ حينَئذٍ لا يَتِمُّ التَّقريبُ، لأنه ذكَرَهُ في تَعليلِ ما قيلَ: «أنتَ وراءَ هَذا البَدَنِ وأجزائه، فلا تكونُ النَّفْسُ جِسْماً أَصْلاً».

وإذا وَقَفتَ على حَقيقةِ الرُّوحِ الإنسانيِّ فقد اطَّلَعْتَ على سِرِّ المِعْراجِ الجِسْمانيِّ،

---

(١) انظر: «رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها» لابن سينا (ص: ١٨٣ ـ ١٨٤)، و«هياكل النور» للسُّهرَوَرْدي (ص: ٧٩)، وانظر أيضاً: «شواكل الحور في شرح هياكل النور» للجلال الدَّوّاني (ص: ١٢١ ـ ١٢٥ و١٢٩ ـ ١٣٠).

(٢) والمُجرَّد: هو ما ليس بمُتحيِّزٍ ولا حالٌّ في مُتحيِّز.

(٣) كتب ناسخ (ل) تحتها توضيحاً: «أي: الإمام الرازيّ الذي سبق ذِكرُه».

(٤) معطوف على «بطلان» من قوله في بداية الفقرة السابقة: «فقد وقفتَ على بطلان الاستدلال...»، أي: وقفتَ على بطلانِ الاستدلال المذكور وعلى فسادِ ما قبل.... إلخ.

(٥) على حاشية (ج) و(ح) و(هـ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «قائلهُ الدَّوّاني في «شرح الهياكِل». منه».

(٦) «شواكل الحور في شرح هياكل النُّور» للدَّوّاني (ص: ١٢١).

(٧) كتب ناسخ (ل) فوقها توضيحاً: «أي: وقفتَ على فسادِ ما قيل لأنه».

(٨) الفِرْية: الكذب، والكذب عند المُتكلِّمين والمناطقة: ما كان مخالفاً للواقع، سواء كان عن قَصْدٍ أم لا، فيدخلُ فيه الوَهَمُ والغَلَطُ ونحوُهما، والمِرْية: الشك، يريد: أنه غَلَطٌ بلا شك.

وانكشَفَ لديكَ وَجْهُ قولِ عائشةَ رضيَ اللهُ عنها: «ما فُقِدَ جَسَدُ مُحمَّدٍ عليه السَّلامُ ليلةَ المِعْراجِ، ولكنْ عُرِجَ برُوحِهِ»[1]، هكذا ذكَرَ الحديثَ في «الكشّاف»[2]، ومَنْ غَفَلَ[3] عن آخِرِهِ[4] تَعَسَّفَ في تأويلِهِ قائلاً: «والمَعْنى: ما فُقِدَ جَسَدُه عن الرُّوحِ، بل كانَ معَ رُوحِهِ، وكانَ المِعْراجُ للرُّوحِ والجَسَدِ جميعاً»[5].

أنتَ حَيَوانٌ بجَسَدِكَ الكثيفِ، مَظهَرُكَ ظاهرُ عالَمِ الحَرَكةِ، أعني: مَظهَرَ الحِسِّ المُسمّى بعالَمِ المُلْك. مَلَكٌ[6] بجِسمِكَ اللطيفِ، مَظهَرُك باطنُ عالَمِ

---

(١) رواه ابنُ إسحاق (ت ١٥٠) في «السيرة» (ص: ٢٩٥) قال: «حدَّثني بعضُ آل أبي بكر عن عائشة أنها كانت تقول...»، وذكره.

قال الإمام الحافظ محمد بن يوسف الصالحيُّ رحمه الله في «سبل الهدى والرشاد» المعروف بـ «السيرة الشامية» (٣/ ٧٠): «لم يَرِدْ بسَنَدٍ يَصلُحُ للحُجّة، بل في سَنَدِهِ انقطاع وراوٍ مجهول، وقال أبو الخطابُ ابنُ دِحْيةَ في «التنوير»: إنه حديثٌ موضوعٌ عليها، وقال في «مِعْراجه الصَّغير»: قال إمامُ الشافعية القاضي أبو العبّاس ابنُ سُرَيج: هذا حديثٌ لا يصحّ، وإنما وُضِعَ ردّاً للحديث الصحيح».

ثم قال الصالحيّ: «وعلى تَقْدير أن يكون صحيحاً فقد وَرَدَ بالبناء للمفعول، فعائشةُ رضيَ اللهُ عنها لم تُحدِّث عن مُشاهَدة، لأنها لم تكنْ زوجةً إذْ ذاك، أو بالبناء للفاعل «ما فَقَدتُ جَسَدَه» الشريف، فعائشةُ لم يَدخُل بها إلا بالمدينة بالإجماع، ولا كانت وقتَ الإسراء في سِنٍّ مَنْ يَضبِطُ الأمور، لأنها في سنة الهجرة كانت بنتَ ثمان سنين، فعلى القول بأنّ الإسراء كان قبلها بسنةٍ تكونُ بنتَ سَبْع، وعلى القول بأكثرَ من ذلك تكونُ أصغرَ من ذلك».

(٢) في تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء.

(٣) على حاشية (ح) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «الغافل الفاضل التَّفْتازانيُّ في «شرح العقائد». منه».

وورد على حاشية (ج) و(هـ) بلفظ: «سعد الدِّين. منه»

(٤) أي: عبارة «ولكنْ عُرِجَ بروحه».

(٥) «شرح العقائد النسفية» للإمام التفتازاني (ص: ١٣٨).

(٦) كتب ناسخ (ل) على الحاشية توضيحاً: «أي: أنت مَلَك».

الحَرَكة، أعني: مَظهَرَ الخيالِ المُسمّى بعالَـمِ المَلكُوت. إنسانٌ[١] بجَوهَرِكَ النَّظيفِ عن كُدوراتِ عالَـمِ الكَوْنِ والفَسادِ، مَظهَرُكَ عالَـمُ السُّكون[٢]، أعني: مَظهَرَ العَقْلِ المُسمّى بعالَـمِ الجَبَروت[٣].

أمّا جَسَدُكَ الكثيفُ فهذا[٤] الـهَيكَلُ المَحْسوس، وأمّا جِسمُكَ اللطيفُ فذاكَ الرُّوحُ الذي يَقبِضُه مَلَكُ المَوْت، وأمّا جَوهَرُكَ النَّظيفُ فتلكَ النَّفْسُ المُجرَّدةُ التي يَتوفّاها اللهُ تعالى حينَ مُفارَقَتِكَ عنِ الدُّنيا[٥].

ذكَرَ الخطيبُ أبو بكرٍ[٦] عن مالِكِ بنِ أنسٍ رضيَ اللهُ عنه: «أنّ مَلَكَ

---

(١) كتب ناسخ (ل) تحتها توضيحاً: «أي: أنت إنسان».

(٢) في (ج) و(ح): «السكوت»، والعبارة ساقطة من (ر).

(٣) انظر في الفرق بين عالم المُلْكِ والمَلَكوت والجبروت: «اصطلاحات الصوفية» للكاشاني (ص: ١٢٤)، و«التعريفات» للجرجاني (ص: ٨٨ ـ ٨٩) (حضرات)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١١٥٧ ـ ١١٥٩) (عالم).

(٤) من قوله: «مظهرك عالم السكون» إلى هنا، سقط من (ر).

(٥) التفرقةُ بين قَبْضِ الرُّوح وتوفِّي النَّفْس، وإضافةُ الأول إلى مَلَكِ الموت والثاني إلى الله تعالى: فيه بُعدٌ، ولا يستقيمُ مع مجموع النصوص الواردة في هذا الباب، فقوله تعالى مثلاً: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢] ـ وهو أقوى ما يُمكِنُ أن يُستَنَدَ إليه في التفرقة المذكورة ـ صريحٌ في أنّ الذي يُتوفّى عند النوم هو النَّفْس، فإذا انضَمَّ إلى قوله ﷺ في أذكار الاستيقاظ من النوم: «الحمدُ لله الذي عافاني في جسدي، وردَّ عليّ روحي، وأذِنَ لي بذِكرِه» دلَّ على أنه لا فرقَ بين الرُّوح والنَّفْسِ حينَئذٍ، وأنّ نسبة التَّوفِّي إلى الله تعالى باعتباره الآمِرَ به، وإلى مَلَكِ الموت باعتباره المُباشِرَ له، والله أعلم.

وقد ذكر المُصنِّف في «رسالته في حقيقة النفس والروح» أنّ أكثر أهل العلم على أنهما شيء واحد.

(٦) أحمد بن علي بن ثابت البغداديّ الشافعيّ (٣٩٢ ـ ٤٦٣)، حافظ مُحدِّث مُؤرِّخ، تقدَّم في طلب الحديث والأخبار، وتقدَّم في هذا الشأن، وبَذَّ الأقران، وجمعَ وصنَّفَ وصَحَّح، وعلَّلَ وجَرَّح، =

المَوْتِ يَقبِضُ الرُّوحَ، واللهُ تعالى يَتوفَّى الأنفُسَ حينَ مَوْتِها»[1].

قالَ الإمامُ القُرطُبيُّ[2] في «التَّذْكِرة»: «إنّ الرُّوحَ جِسْمٌ لَطيفٌ مُتَشابِكٌ[3] للأجسام المَحْسوسة، يُجذَبُ ويُخرَجُ، وفي أكفانِهِ يُلَفُّ ويُدرَجُ، وبه إلى السَّماءِ يُعرَجُ، لا يَمُوتُ ولا يَفْنى[4]، وهو ممّا له أوَّلٌ وليسَ له آخِرٌ، وهو

= وعدَّلَ وأرَّخ وأوضَح، وصارَ أحفظَ أهلِ عَصْره على الإطلاق، وله مُصنَّفات كثيرة، منها: «تاريخ بغداد» و«الكفاية في علم الرواية» و«الفقيه والمُتفقِّه». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨/ ٢٧٠ - ٢٨٦)، و«طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكي (٤/ ٢٩ - ٣٩).

(١) فيه وَهَمٌ من المُصنِّفُ يُسقِطُ استدلالَه به، وبيانُه:

أنه رواه الخطيب في جزء «الرواة عن مالك» (ص: ٦٩ برقم ٣٢١ باختصار الرشيد العطار) من طريق سُليمانَ بنِ مُهَيرٍ الكِلابيِّ قال: «حضرتُ مالكَ بنَ أنس، وأتاه رجلٌ فسأله: أبا عبد الله، البراغيثُ أمَلَكُ الموتِ يَقبِضُ أرواحَها؟ فأطرَقَ مالكٌ طويلاً، ثمّ قال له: ألها أنفُس؟ قال: نعم. قال: مَلَكُ الموتِ يَقبِضُ أرواحَها ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾». وكذا ذكره القرطبيُّ في «التذكرة» (١/ ٢٦٣).

وبصَرْفِ النَّظَرِ عن صِحّةِ هذا الخبر أو عدم صِحّتِه يُلاحَظُ أنّ الإمام مالك لم يُفرِّق فيه بين قبض الرُّوح وتَوفِّي النَّفس، فضلاً عن نسبةِ الأول إلى ملك الموت، والثاني إلى الله تعالى، بل جعل تَوفِّي الله للأنفُس دليلاً على قَبْضِ مَلَكِ الموت للأرواح، مما يدلُّ على أنه لا يرى فَرْقاً بين النفس والروح.

ويبدو أنه وقع في نسخة المُصنِّف من «التذكرة» للقرطبيِّ زيادةُ واوٍ قبل الآية المذكورة، وهو خطأ جَزْماً، تبعاً للنُّسَخ الصحيحة من «التذكرة»، ومن مصدره الأصليّ، وهو كتاب الخطيب البغداديّ.

(٢) تقدَّم التعريف به في التعليق على «رسالة في الجبر والقدر».

(٣) في (ل): «يتشابك»، وكتب الناسخ تحتها توضيحاً: «أي: يتداخل».

(٤) انظر مزيداً من التفصيل فيه والاستدلال له في «تفسير الرازي» (٩/ ٤٢٦ - ٤٢٧)، و«المطالب العالية» له (٧/ ٢١١ - ٢٢٤).

بعَيْنَيـنِ ويَدَيْـن، وإنّـه ذو رُوحٍ طيِّـبٍ وخَبيـثٍ، وهـذه صِفـةُ الأجسـامِ لا صِفـةُ الأعـراض[1].

وهذا غايةٌ في البَيان، ولا عِطْرَ بعدَ عَرُوس[2].

وقدِ اختَلَفَ النّاسُ في الرُّوحِ اختِلافاً كثيراً، أصحُّ ما قيلَ فيه ما ذكَرْناهُ لك، وهو مَذهَبُ أهلِ السُّنّة: أنه جِسْم»[3].

---

(١) صَدَّر الإمام القرطبيُّ كلامَه المنقول هنا بقوله: «إنّ الروح والنفس شيء واحد، وإنه جسم لطيف...»، ولـمّا بلغ إلى هذا الموضع قال: «وقد قال بلالٌ في حديث الوادي [عند مسلم في «الصحيح» (٦٨٠)]: «أخذ بنَفْسي ـ يا رسول الله ـ الذي أخذ بنَفْسِك»، وقال رسولُ الله ﷺ مُقابِلاً له [عند مالك في «الموطأ» (٣٦)]: «يا أيها الناس، إنّ الله قبضَ أرواحَنا، ولو شاء رَدَّها إلينا في حينٍ غيرِ هذا»...»، ثم قال القرطبيّ: «وهذا غاية البيان، ولا عطر بعد عروس».
والمُصنِّف اختصر الكلام في الموضعَيْن، تبعاً لرأيه في التفريق بين الروح والنَّفْس، إلا أنّ اختِصاره أنزَلَ قولَ القرطبيّ: «وهذا غاية البيان، ولا عطر بعد عروس» على غير مُنْزَلِه.

(٢) قوله: «لا عِطْرَ بعد عروس» مَثَلٌ قديم، ويروى أيضاً: «لا يُدَّخَرُ عِطرٌ بعد عروس»، واختلفوا في «عروس»، فقال بعضهم: اسمُ رجل بعَيْنه، وقال الأكثر: هو المُبْتَني بأهله، وذكر كلُّ فريق قِصّةً في ذلك، ولكنَّهم اتفقوا على أنه يُضرَبُ في ذمّ ادِّخار الشيء وقتَ الحاجة إليه، أو في الاستغناء عن ادِّخار الشيء لعدم مَنْ يُدَّخَرُ له. انظر: «الأمثال» لأبي عبيد القاسم بن سلّام، و«فصل المقال» لأبي عبيد البكري (ص: ٤٢٦ ـ ٤٢٧)، و«مجمع الأمثال» للميداني (٢/ ٢١١)، و«المستقصى» للزمخشري (٢/ ٢٦٣).
ويُلاحَـظُ أن استعمال القرطبيّ لـه ورد علـى معنـى المبالغـة فـي مدح الشـيء، ولذا كتب ناسـخ (ل) تحـت قولـه: «لا عطـر»: «أي: لا يُشـمّ»، وهو اسـتعمالٌ صحيـحٌ، وإنْ كان مَضـرِبُ المَثَل في غيره.

(٣) «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة» للإمام القرطبي (١/ ٣٦٧ ـ ٣٦٨).

ثـمَّ قـالَ: «وكلُّ مَـنْ يقولُ: إنّ الـرُّوحَ يَمُوتُ ويَفْنـى، فهو مُلحِـدٌ، وكذلكَ مَنْ يقولُ بالتَّناسُـخ[١]»[٢]. إلـى هنا كلامُه.

وإذا انكشَفَ لكَ حالُ الرُّوحِ فقد وَقَفتَ على أسرارِ عالَـمِ البَرزَخِ وأحوالِ القَبْرِ، وما فيه مِن الألمِ واللذَّةِ الجِسمانيَّيْنِ، وانجَلَى عندَكَ وجهُ كونِهِ رَوْضةً مِن رِياضِ الجنّةِ أو حُفْرةً مِن حُفَرِ النِّيرانِ، وكانَ عندَكَ حَلُّ شُبُهاتِ[٣] المُنكِرينَ له على طَـرَفِ الثُّمام[٤].

واعلَمْ أنّ بينَ الجِسمِ اللطيفِ المُعبَّرِ عنهُ بالرُّوحِ والجَسَدِ الكثيفِ المُعبَّرِ عنه

---

(١) التناسخ: عبارة عن تعلُّق الرُّوح ـ أو النفسِ الناطقة، على الخلاف فيها ـ ببَدَنٍ آخر بعد مُفارَقتِها البَدَنَ الأول، من غير تخلُّل زمانٍ بين التعلُّقَيْن. كما في «التعريفات» للجرجاني (ص: ٦٨).
وذكر التهانويُّ في «كشاف اصطلاحات الفنون» إلى أنّ الفلاسفةُ المُنكِرين للحَشْرِ الجِسْماني قالوا بأنّ النفوسَ الناطِقةَ إنما تبقى مجرَّدةً عن الأبدان إذا كانت كاملة، بحيثُ لم يبقَ شيءٌ من كمالاتها بالقوّة، فصارت طاهرةً عن جميع العلائق البَدَنيّة، أي: الجِسْمانية. وأما النُّفوسُ التي بقي شيءٌ من كمالاتها بالقوّة، فإنّها تَنتَقِلُ من بَدَنٍ إلى آخر، حتّى تبلغَ النهاية فيما هو كمالُها من علومها وأخلاقها، فحينَئذٍ تبقى مجرَّدةً مُطهَّرةً عن التعلُّق بالأبدان.
وقال أبو البقاء الكفويّ في «الكُلِّيات» (ص: ٣٠٥): «والتناسُخُ المُحال: تعلُّقُ بَدَنٍ ببَدَنٍ آخرَ لا يكون مخلوقاً من أجزاء بَدَنِه ولا يكونُ عَيْنَ البَدَنِ الأول شرعاً وعُرْفاً، والنصوصُ القاطِعةُ من الكتاب والسُّنّة ناطقةٌ بخِلافِه، والعقلُ لا يدلُّ على امتناع التناسُخ، ولكنَّه يحكم بأنه لو كان واقعاً لَتذكَّرتْ نفسٌ ما أحوالاً مَضَتْ عليها في البَدَن السابق، والقولُ بالمَعادِ يَنْفيه».

(٢) «التذكرة» للقرطبي (١/ ٣٦٩).

(٣) في (ج): «تشبيهات»، وفي (ح): «مشكلات».

(٤) يُقـال لِـمَـا لا يَعسُـرُ تناوُلُـه، لأنّ «الثُّمام» نبـاتٌ قصير لا يَطُول، كمـا في «تاج العـروس» للزَّبيديّ (٣١/ ٣٦٢) (ثمم).

بالبَدَنِ بُخاراً لطيفاً، هو علاقةٌ بينَ الرُّوح والبَدَن، وهو الذي يُعبَّـرُ عنه في الحِكْمةِ بالرُّوح الحَيَوانيّ، فما دامَ ذلكَ البُخارُ باقياً على الوَجْهِ الذي يَصلُحُ أنْ يكونَ علاقةً بينَهما فالحياةُ قائمةٌ، وعندَ انطِفائِهِ وخروجِهِ عنِ الصَّلاحيةِ له تَزُولُ الحياةُ، ويَخرُجُ الرُّوحُ عنِ البَدَنِ خروجاً اضطِراريّاً(١).

وكما يَخرُجُ الرُّوحُ عنِ البَدَنِ خروجاً اضطِراريّاً، كذلكَ قد يَخرُجُ عنه خروجاً اختياريّاً ويعودُ إليه متى شاءَ، وهو الذي سمّاهُ الصُّوفيّةُ بالانسِلاخ(٢)، وذلكَ معَ بقاءِ العَلاقةِ بينَه وبينَ البَدَنِ؛ لِعَدَم انطِفاءِ ذلكَ البُخارِ اللطيفِ، وعَدَم خروجِهِ عن حَدِّ الصَّلاحية.

ومِن هاهنا يَنكَشِفُ لكَ وجهُ قولِهِ عليه السَّلامُ: «مُوتُوا قبلَ أن تَموتُوا(٣)»(٤).

قالَ بعضُ الكُمَّل(٥): «اعلَمْ أنَّ للحَشْرِ عامّاً وخاصّاً وأخصَّ.

---

(١) زاد في (ر): «وهو الموت الحقيقيّ».

(٢) وهو التجريد، وقد عرَّفوه بأنه: إماطة السُّوى والكون عن القلب والسِّرّ، أو ما تجرَّد للقلوب من شواهد الألوهية، إذا صفا من كدورة البشرية. انظر: «المعجم الصوفي» لسعاد الحكيم (ص: ٨٧٩)، وفيه ذِكرُ مصادره.

(٣) على حاشية (ل) فائدة، وهي: «أي: موتوا بالموت الاختياريّ قبل أن تموتوا بالموت الاضطراريّ».

(٤) ليس بحديث، قال الحافظ ابن حجر في أجوبته المُلحَقة بكتابه «الإمتاع» (ص: ٩٨) عنه: إنه «غير ثابت»، ونقله عنه العلامة علي القاري في «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» (ص: ٣٦٣)، وقال بإثره: «هو من كلام الصُّوفية، والمعنى: موتوا اختياراً قبل أن تموتوا اضطِراراً، والمُرادُ بالموت الاختياريّ: تَرْكُ الشَّهَوات واللَّهَوات وما يَترتَّبُ عليها من الزَّلّات والغَفَلات».

(٥) في (ج) و(ح): «بعض الحكماء»، وأشار في حاشية (ج) إلى نسخة فيها: «الكُمَّل».
والكلامُ لأحد الصُّوفيّة، ولم أقف على تَعْيينه، والكلامُ مُفرَّقاً منقولٌ في عدّة مصادر، فتقسيمُ الحشر إلى الأقسام الثلاثة مذكورٌ في «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» (٣/ ٥٩٣) لنظام الدِّين النيسابوريّ =

فالعامُّ: هو خروجُ الأجسادِ مِنَ القُبور، إلى المَحشَرِ يومَ النُّشور.

والحشرُ الخاصُّ: هو خروجُ الأرواح الأُخْرَوِيّةِ مِن قُبورِ الأجسام الدُّنيَوِيّة، بالسَّيرِ والسُّلوكِ في حالِ حياتِهم إلى عالَم الرُّوحانيّة، لأنّهم ماتُوا بالإرادةِ[١] عن صِفاتِ الحَيَوانيّةِ النَّفْسانيّة، قبلَ أن يَموتُوا بالمَوْتِ[٢] عن صُورةِ الحَيَوانيّة.

والحشرُ الأخَصُّ: هو الخروجُ مِن قبورِ الأَنانيّةِ الرُّوحانيّةِ إلى الهُوِيّةِ الرَّبّانيّة.

وهو مَقامُ الحبيب، فيَبْقى معَ الله تعالى بلا هو[٣] في خَلْوةٍ[٤]، «لي معَ الله وقتٌ لا يَسَعُني فيه مَلَكٌ مُقَرَّبٌ - وهو جِبْرائيلُ - ولا نَبِيٌّ مُرسَلٌ»[٥]، وهو هُوِيّتُه عليه

= (ت ٨٥٠)، و«روح البيان» (٤/ ٤٩ و٧/ ٢٥ و٩/ ١٤٤) لإسماعيل حقّي (ت ١١٢٧)، وما بعده مذكورٌ في «التأويلات النجمية» (٤/ ٧٠ و٥/ ٧٨ و٢٢٧) لنجم الدين الكُبرى (ت ٦١٨)، و«روح البيان» لإسماعيل حقي (٥/ ٩٥ و٨/ ١٤٩).

(١) أي: ماتوا بالإرادة حالَ كونهم مُفارقين عن صفات الحيوانية. انتهى من حاشية (ل).

(٢) كتب ناسخ (ل) تحتها توضيحاً: «الاضطراريّ».

(٣) على حاشية (ل) هنا فائدة: «كما قال الشيخ محمود أفندي الأُسْكُداريُّ المَدعُوُّ بهُداي باللِّسانِ التركيّ في «إلاهيّاته»: قلدي مولى كندي جملة ما سوى». انتهى.
قلت: هو العالم العابد الصالح الشيخ عزيز محمود هُداي (ت ١٠٣٨)، والبيتُ في «كُلّيّاته» (ص: ٥٢)، ومعناه: «بقي المولى وذهب جميعُ ما سواه».

(٤) في (ح): «بلا هو في خلق»، وهو تصحيف، وفي (ر): «بلا هُوِيّةٍ في خلوته»، والمُثبَت من (ل) و(هـ)، وهو الموافق لِمَا في «التأويلات النجمية» (٤/ ٧٠) و«روح البيان» (٧/ ٢٥).

(٥) قال الحافظُ السَّخاويُّ في «المقاصد الحسنة» (٩٢٦): يذكرُه المُتصوِّفةُ كثيراً، وهو في «رسالة القشيريّ» [ص١٩٠] لكنْ بلفظ: «لي وقتٌ لا يَسَعُني فيه غيرُ ربّي»، ويُشبِهُ أن يكون معنى ما =

السلام[1]. وهذا هو سِرُّ الوَحْدةِ التي أُشيرَ إليه في قولِهِ تعالى: ﴿حمٓ﴾، فإنّ الحاءَ والميمَ ما به الاشتِراكُ بينَ اسمَي الرَّحمنِ ومُحمَّدٍ[2] عليه أفضَلُ الصَّلَواتِ وأكمَلُ التَّحيّات، فافهَمْ». انتَهَى كلامُه.

وكما أنّ الموتَ نَوْعانِ: اضطِراريٌّ واختياريٌّ، كذلكَ الوِلادةُ نَوْعانِ: اضطِراريٌّ بخَلْقِ الله تعالى، ولا دَخْلَ فيه للكَسْبِ والاختيار، وذلكَ ظاهر. واختياريٌّ يَحصُلُ بالكَسْب.

وهو[3] الذي أشارَ إليه عيسى عليه السَّلامُ بقوله: «لن يَلِجَ[4] مَلَكُوتَ السَّماواتِ مَنْ لم يُولَدْ[5] مرَّتَيْن»[6]، ﴿إِنِ ٱسۡتَطَعۡتُمۡ أَن تَنفُذُواْ مِنۡ أَقۡطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

= للتِّرمذيِّ في «الشمائل» عن عليٍّ في حديث طويل: «كان ﷺ إذا أتى مَنزِلَه جَزَّأ دخولَه ثلاثة أجزاء: جُزءاً لله تعالى، وجُزءاً لأهله، وجُزءاً لنفسه، ثم جَزّأ جُزْأه بينَه وبين الناس». انتهى.

وقال العلامة علي القاري في «الأسرار المرفوعة» (ص: ٢٩٩): «ويُؤخَذُ منه أنه أراد بالمَلَكِ المُقرَّب: جبريل، وبالنَّبيِّ المُرسَل: نفسَه الجليل، وفيه إيماءٌ إلى مقام الاستِغراقِ باللقاء، المُعبَّر عنه بالسُّكْر والمَحْو والفناء».

(١) في (ل): «وهو نبيُّه عليه السلام»، وفي (ح): «وهو عليه السلام»، ولم ترد في (ر)، والمُثبَتُ من (هـ)، وهو الموافق لِـمَا في «التأويلات النجمية» (٤/ ٧٠)، و«روح البيان» (٥/ ٩٥).

(٢) يُوضِّحُه قول العلامة الألوسي في أواخر تفسير سورة غافر من «روح المعاني»: إنّ في «حم إشارة إلى ما أُفيضَ على قلب محمَّد ﷺ من الرحمن، فإنّ الحاء والميم من وسط الاسمَيْنِ الكريمَيْن»، وهو تفسيرٌ إشاريٌّ كما صرَّح به قائلُه، وفيه اختلافٌ مشهور.

(٣) أي: كون الولادة اضطرارياً واختيارياً. انتهى من حاشية (ل).

(٤) كتب ناسخ (ل) تحتها، وناسخ (هـ) فوقها توضيحاً: «أي: لن يدخل».

(٥) في (ج) و(ح) و(ل): «يلد»، وهو خطأ.

(٦) لم أقف عليه مُسنَداً، ويُذكَرُ في بعض التفاسير وبعض كتب التصوُّف دون إسناد، فمن الأول: =

﴿وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الرحمن: ٣٣] بالتَّجـرُّدِ عنِ الهيئـاتِ الجِسْمانيَّـةِ والتَّعلُّقاتِ البَدَنيَّـةِ، ﴿فَٱنفُذُواْ﴾ لِتَنخَرِطـوا[١] فـي سِـلْكِ الأرواحِ المَلَكُوتيَّـةِ والنُّفـوسِ الجَبَروتيَّـةِ، أو تَصِلُـوا إلى الحَضرةِ الإلهيَّـةِ، ﴿لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلۡطَٰنٖ﴾ [الرحمن: ٣٣] أي: بحُجَّةٍ بيِّنةٍ هـي[٢] التَّوْحيـدُ[٣] والتَّجريـدُ والتَّفريـدُ[٤] بالعِلْـمِ والعَمَـلِ والفَنـاءِ في الله سبحانه وتعالـى وتقـدَّس[٥].

* * *

= «غرائب القرآن ورغائب الفرقان» لنظام الدين النيسابوريّ (٢/ ٢٦٧) و(٥/ ٣٧٥)، ومن الثاني: «مدارج السالكين» لابن القيِّم (٣/ ٧٠)، ونقل عن شيخه ابن تيمية أنه «كان يُفسِّرُه بأنّ الولادةَ نوعان: أحدهما: هذه المعروفة، والثانية: ولادةُ القَلْب والرُّوح، وخروجُهما من مَشِيمةِ النَّفْس وظُلْمةِ الطَّبْع».

(١) أي: لِتَنتَظِموا وتصلوا. وبهذا التفسير يكونُ قولُه [أي: قول المُصنِّف في تتمة العبارة]: «وتَصِلوا» عطفَ تفسير لـ «تَنخَرِطوا». انتهى من حاشية (ل).

(٢) في (ل): «إلا بحجة نبوية هو»، وفيه تصحيف، وفي (ر): «إلا الحجة من».

(٣) هنا تنتهي الرسالة في (ح).

(٤) في (ج) و(ر) و(ل): «والتنوير»، وهو خطأ، فالتوحيد والتجريد والتفريد من المصطلحات الصوفية، ينظر: «اصطلاحات الصوفية» للكاشاني (ص: ٣٧٣ و٣٧٥ و٣٧٨)، و«المعجم الصوفي» لسعاد الحكيم (ص: ٨٧٨).

(٥) بعدها في (ر): «تمت الرسالة الشريفة»، وفي (ل): «تمت الرسالةُ بعَوْنِ الله تعالى وحُسْنِ توفيقه، والحمدُ لله أولاً وآخراً، والصلاةُ والسلامُ على من لا نبيَّ بعدَه»، وفي (هـ): «تمت الرسالةُ بحَمْدِ الله تعالى وحُسْنِ توفيقه، والحمدُ لله وحدَه، وصَلّى اللهُ على سيِّدنا محمَّد مَنْ لا نبيَّ بعدَه».

مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا .... الرسالة رقم: (١٠٦)

رسالة في بيان حقيقة النفس والروح

تأليف العلامة

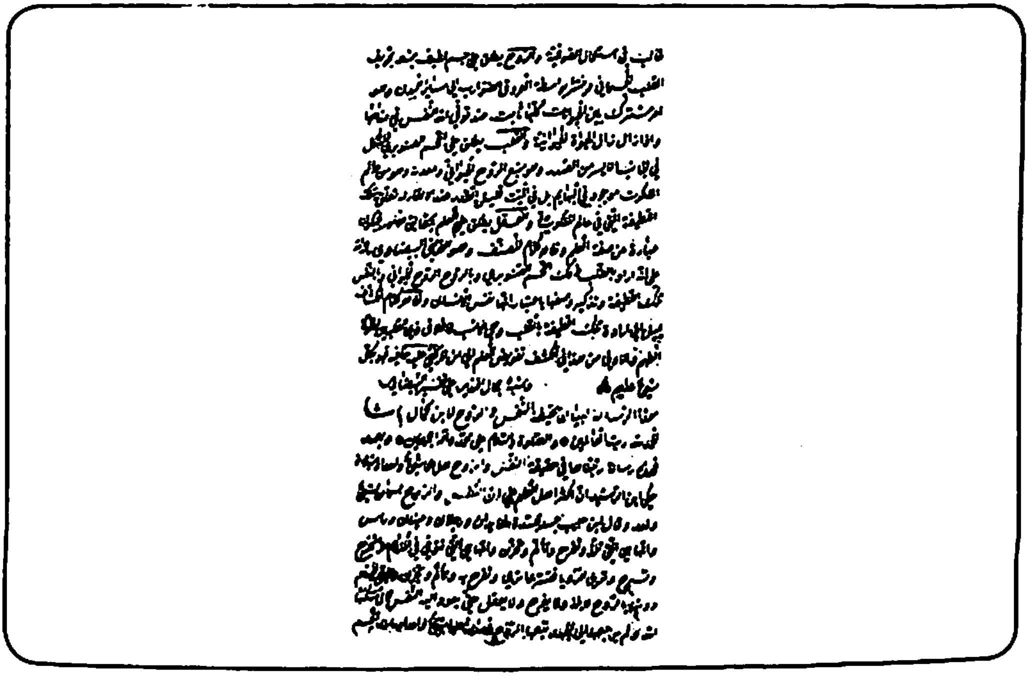
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

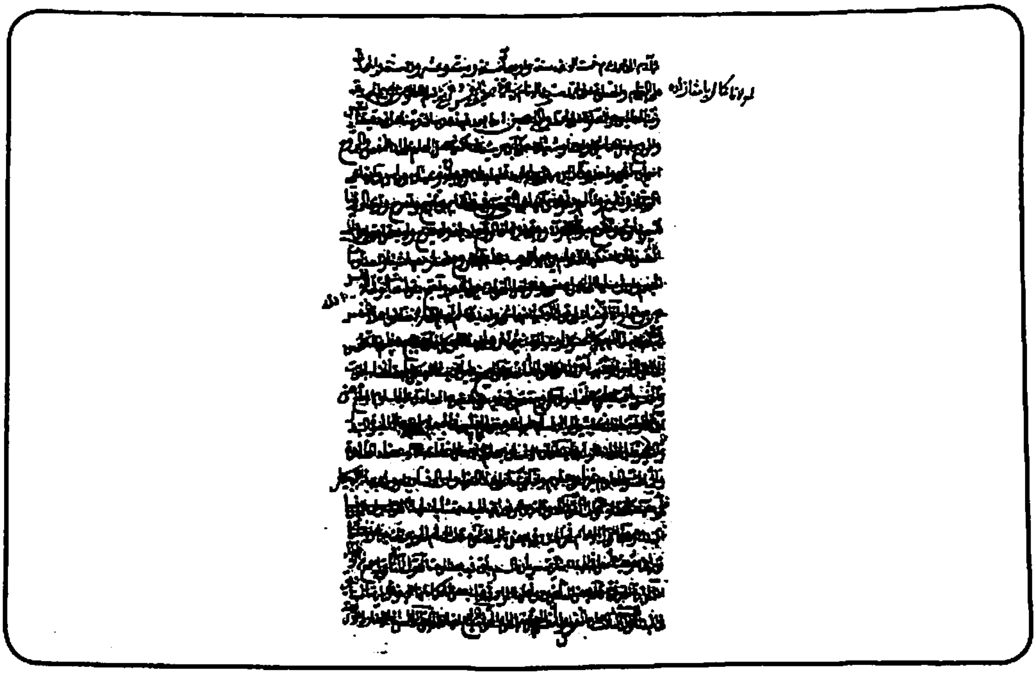
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة أسعد افندي (أ)



مكتبة هارفرد (هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ الصادقِ الأمين، وعلى آلِهِ وأصحابه أجمعين.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ أُخرى في مسألةِ الرُّوح، تُنسَبُ إلى العلامة المُتكلِّم المُحقِّق ابن كمال باشا، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى.

وقد سَبَقَتْها رسالةٌ ثابتةُ النِّسبةِ إليه جَزْماً في المسألة نفسِها، إلّا أنّ محلَّ البَحْثِ في الأُولى هو حقيقةُ الروح والتفريقُ بينها وبين الجسد، وذُكِرَ فيها التفريقُ بين الرُّوح والنَّفْسِ عَرَضاً، ومحلَّ البحثِ في الثانية ـ وهي هذه الرسالة ـ هو الاختِلافُ في التفريق بين الرُّوح والنَّفْس أو عدم التفريق، وما يتفرَّع على عدم التفريق من الاختِلافِ في حقيقة الرُّوح التي هي النَّفسُ.

هذا، والرسالةُ مظنونةُ النِّسبةِ إلى ابن كمال باشا، فإني لم أجد قرينةً قويّةً تُثبِتُ نسبتَها إليها أو تنفيها، ولكنْ ثمّةَ قرائنُ ضعيفةٌ في الجانبَينِ:

فمِمّا يُؤيِّدُ نسبتَها إليها: أنها عُزِيَت إليه في نُسختَينِ خطيّتَين ـ وثمّة غيرُهما أيضاً ـ من غير خلافٍ في ذلك فيما أعلم.

ومنها: أنّ المصدرَ الرئيسَ لمُصنِّفها هو «المطالب العالية» للإمام الرازيّ، وهو من المصادر التي يعتني ابنُ كمال باشا بالنَّقْلِ عنها في مواضعَ أخرى من رسائله.

وممّا يُشكِّكُ في نِسبتِها إليه: أنّ من عادة المُصنِّف أن يُحيلَ في بعضِ رسائلِهِ على مُصنَّفاتِهِ الأخرى، من رسائلَ وغيرها، إلّا أنه لم يُحِلْ في هذه الرسالة على رسالتِهِ الأُولى، ولا في تلك الرسالة على هذه، مع الاتصال الشديد بين موضوعَيْهما.

ومنها: ذِكرُه الإمام الرازيّ بـ «الإمام فخر الدِّين»، وعادتُه أن يذكرَه بلفظ «الإمام» أو «الإمام الرازيّ».

وممّا يجدرُ التنبيه عليه هاهنا: أنّ الفقيه مَرْعي الكرميّ الحنبليّ (ت ١٠٣٣هـ) نقل هذه الرسالة بتمامها ـ مع تقديم بعض الأقوال المنقولة فيها على بعض وزياداتٍ يسيرة ـ في كتابه «بهجة الناظرين»(١)، من غير عَزْوِها إلى أحد، ولكنَّه لـمّا وصل إلى قول المُصنِّف في أوائل رسالته: «وهو الصحيح»، زاد قبله: «قال بعضُ المُحقِّقين».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسختَينِ خطيّتَين، الأولى: نسخة مكتبة أسعد أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والأخرى: نسخة مكتبة هارفرد، ورمزتُ إليها بالحرف (هـ).

وأما عنوان الرسالةُ فجاء في (أ) بلفظ: «هذه الرِّسالةُ لبيانِ حقيقةِ النَّفسِ والرُّوح لابنِ كمال باشا»، وفي (هـ) بلفظ: «رسالة في حقيقة النَّفسِ والرُّوح لمولانا كمال باشا زادَهْ»، وهما مُتقاربان.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

(١) (ص: ١٥٢ـ١٥٣).

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مُحمَّدٍ وآلِهِ أجمعين.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ رتَّبْناها في حقيقةِ النَّفْسِ والرُّوح؛ هل هما شيءٌ واحدٌ أو شيئانِ؟

حَكى ابنُ رُشْدٍ[1]: أنّ أكثرَ أهلِ العِلم على أنّ النَّفْسَ والرُّوحَ اسمانِ لشيءٍ واحد[2].

وقالَ ابنُ حَبِيبٍ[3]: [هما شيئان، فالرُّوحُ هو النَّفَسُ المُتردِّدُ في الإنسان،

---

(١) في (أ): «ابن الرشيد»، وفي (هـ): «ابن رشيد»، وهو خطأ، وفي «بهجة الناظرين»: «ابن زيد»، وهو أشدُّ تصحيفاً، والصوابُ ما أثبتُّ، فالكلامُ المذكور منقولٌ عن «المُقدِّمات المُمهِّدات» لابن رشد.
وابن رشد: هو القاضي الفقيه أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن رشد القرطبيّ المالكيّ (٤٥٠ ـ ٥٢٠)، وهو جدُّ ابن رشد الفيلسوف، كان من أهل الرِّياسة في العِلم، والبراعةِ والفَهْم، مع الدِّينِ والفَضْل والوقار والحِلْم، والسَّمْتِ الحسَنِ والهدي الصالح، وله مُصنَّفات، منها: «المُقدِّمات المُمهِّدات» و«البيان والتحصيل». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبيّ (١٩/ ٥٠١ ـ ٥٠٢)، و«الأعلام» للزركليّ (٥/ ٣١٦ ـ ٣١٧).

(٢) انظر: «المُقدِّمات المُمهِّدات» لابن رشد (١/ ٢٢٩).

(٣) هو العلامة الفقيه النَّحْويّ النَّسّابة عبد الملك بن حبيب القرطبيّ المالكيّ (١٧٤ ـ ٢٣٨)، أخذ العِلم عن أصحاب الإمامَينِ مالكٍ واللَّيثِ بن سعد، وكان حاذقاً في الفقه كبيرَ الشأن بعيدَ الصِّيت كثيرَ التصانيف، ومن أشهر مُصنَّفاته: «الواضحة» في عدّة مجلَّدات. انظر: «سير أعلام النبلاء» =

والنَّفسُ: هي التي يُقالُ لها] (١): جَسَدٌ مُجسَّدةٌ لها يدانِ ورِجلانِ وعَيْنانِ ورأسٌ، وأنّها هيَ التي تَلَذُّ وتَفرَحُ، وتألمُ وتَحزَنُ، وأنّها هيَ التي تُتوفّى في المَنام وتخرُجُ وتَسرَحُ، وتَرى الرُّؤيا فتُسَرُّ بما تَرى وتَفرَحُ به، وتألمُ وتَحزَنُ، ويَبْقى الجسمُ دونها بالرُّوح (٢) لا يَلَذُّ ولا يَفرَحُ ولا يَعقِلُ حتّى يَعُودَ إليه النَّفسُ؛ فإنْ أمسَكَها اللهُ ولم يُرجِعْها إلى الجسَدِ تَبِعَها الرُّوحُ، فصارَ معَها شيئاً واحِداً وماتَ الجِسمُ، وإنْ أرسَلَها إلى أجَلٍ مُسمًّى ـ وهوَ أجَلُ الفَواتِ (٣) ـ حَيِيَ الجِسمُ. واحتَجَّ بقولِهِ تعالى: ﴿يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمَر: ٤٢] (٤).

وإذا فرَّعْنا على قَوْلِ الأكثرِ: أنهما شيءٌ واحِدٌ؛ فاعلَمْ أنّ العُقَلاءَ اختَلَفُوا: هل النَّفسُ (٥) ....

= للذهبيّ (١٢/ ١٠٢ ـ ١٠٧)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ١٥٧).

(١) ما بين حاصرتَيْن سقط من النسختين، واستدركتهُ من «المُقدِّمات المُمهِّدات» لابن رشد.

(٢) في (هـ): «فالروح»، وهو خطأ.

(٣) كذا في النُّسختَين، وله وجه، وفي «المُقدِّمات المُمهِّدات» ـ وهو مصدر المُصنِّف ـ: «الوفاة»، وكذا في «بهجة الناظرين» للكَرْميّ (ص: ١٥٢)، وقد نقلَ رسالةَ المُصنِّف بتمامها تقريباً.

(٤) قول ابن حبيب نَقَلَه ابن رشد في «المُقدِّمات المُمهِّدات» (١/ ٢٢٨).

(٥) أي: نفسُ الإنسان، كما هي عبارة الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٥)، بمعنى: حقيقةِ الإنسان، كما سيأتي في قول المُصنِّف قريباً: «وإذا فرَّعنا على هذا لقول، وأنّ الإنسان أمرٌ وراء هذا الهكيل، ففي حقيقته للعقلاء أقوال»، وكما هي عبارة الرازيّ في «تفسيره» (٢١/ ٣٩٤)، أو هويّتِهِ كما هي عبارةُ الإيجيّ في «المواقف» (١/ ١٣٩) مع «شرحه» للجرجانيّ، والتفتازانيّ في «شرح المقاصد» (١/ ٢٥٠).

وليسَ المُرادُ هنا النفسَ التي هي الرُّوحُ، على ما يدلُّ عليه ظاهرُ عبارة المُصنِّف، فإنّ البدَنَ يَتقوَّمُ بالرُّوح، أي: يحيا بها، فكيف يُعزى إلى جمهور المُتكلِّمين بعده أنهم يقولون بأنها هي هذا الهيكل المَحسوس! فيكونُ المُتقوِّمُ بشيءٍ هو عينَ المُتقوِّم به، وهذا لا يقولُ به عاقل، فضلاً عن جمهور =

عِبارةٌ عن هذا الهيكلِ المَحْسوس[1] أو عِبارةٌ عن شيءٍ آخرَ وراءَ هذا الهيكل؟

فذهبَ جَمْعٌ عظيمٌ مِنَ المُتكلِّمينَ إلى القولِ الأوَّل[2].

وذهبَ آخَرُونَ إلى القولِ الثاني، وهو[3] الصَّحيحُ، بدليلِ أنّ هذا الهيكلَ يَلحَقُه الفَناءُ بالمَوْتِ، والنَّفْسُ باقيةٌ لا يَلحَقُها الفَناءُ، وأنّ الرُّوحَ تُنعَّمُ أو تُعذَّبُ، على ما أخبرَ به الصّادقُ عليه السَّلامُ[4] المُبلِّغُ عنِ الله تعالى.

وأيضاً فالذي يُشيرُ إليه الإنسانُ طُولَ عُمُرِه بقولِهِ: «أنا» إنّما هوَ في الجِسم، لا[5] يَلحَقُه حالَ الحياةِ التَّبدُّلُ والتَّغيُّرُ، فدَلَّ على أنه خِلافُه.

= المُتكلِّمين الذين هم من صَفْوةِ العقلاء.

(١) في (أ): «الهيكل الإنسان المخصوص».

(٢) وعزاه الرازي في «المطالب العالية» (٧/ ٣٥) إلى جمهور الخلق وأكثر المُتكلِّمين.
قلت: وعبَّر أبو البقاء الكفويّ في «الكُلّيات» (ص: ٤٠) عن هذا المذهب بأنّ أصحابه بقولون: «إنّ المُشارَ إليه هو الهيكلُ المحسوس، ويعني به: هذا البدن المُتقوِّم بالرُّوح»، وفيه دلالة على أنهم يُثبتون روحاً وراء البدن، ولكنَّ الخلافَ في حقيقة الإنسان وهُويّته.
قلت: ففي تفريع هذا الاختلاف على القول بأنّ الرُّوحَ والنَّفسَ شيءٌ واحدٌ إشكالٌ، والصَّوابُ: أنّ إثباتَ الرُّوحَ التي بها حياةُ البَدَن محلُّ وفاق، ثم هناك خلافٌ في أن النفسَ مغايرةٌ لها أم لا، وهناك خلافٌ آخرُ في أن حقيقة الإنسان هي هذا الجسد الكثيف أم جسمٌ لطيفٌ سارٍ فيه أم جوهرٌ مجرَّد، وكما أنه لا يلزمُ من القولين الثاني والثالث نفيُ الجسد الكثيف، فكذا لا يلزمُ من القول الأول نفيُ الروح، والله تعالى أعلم.

(٣) زاد قبلها الكَرْميُّ في «بهجة الناظرين» (ص: ١٥٢): «قال بعض المُحقِّقين»، يعني: المُصنِّف.

(٤) في أحاديث كثيرة بلغت التواترَ المعنويّ، وقد أفرَدَها بالتصنيف الحافظُ البيهقيُّ في «إثبات عذاب القبر».

(٥) سقط من (أ): «لا».

وأيضاً فإنَّ الإنسانَ يَعلَمُ ذاتَه حالَ غَفْلَتِهِ عنِ الأعضاءِ الظاهِرةِ والباطِنةِ، والمَعْلومُ غيرُ ما هو [غيرُ][1] مَعْلوم.

وإذا فرَّغْنا على هذا القولِ، وأنَّ[2] الإنسانَ أمرٌ وراءَ هذا الهيكلِ؛ ففي حقيقتِهِ للعُقَلاءِ أقوال:

القولُ الأوَّلُ: أنَّه جَوهَرٌ نورانيٌّ لَطيفٌ[3] مُشابِكٌ لهذا البَدَنِ[4].

وهذا قولُ الإمامِ فَخْرِ الدِّينِ[5] في بَعْضِ تآليـفِهِ[6]، ونَحْوَه قالَ إمامُ الحرَمَيْنِ[7]: «إنَّه جَوهَرٌ جِسْمانيٌّ نُورانيٌّ شريفٌ، حاصِلٌ في البَدَنِ، سارٍ فيه سَرَيانَ السُّمِّ[8]، باقٍ فيه بعدَ المَوْت»[9].

---

(١) زيادةٌ منِّي يقتضيها السِّياق، والمُصنِّفُ يُلخِّصُ ما في «المطالب العالية» للرازيّ، ولفظُه فيه (٧/ ١٠٥): «والمعلوم مُغايِرٌ لغير المعلوم»، ثم ذكره بلفظ: «المغفولُ عنه مُغايِرٌ للمعلوم»، وكلاهما مستقيم، وفيهما دلالةٌ على ضرورة الزيادة التي أثبتُّها.

(٢) الواو ثابتة في النُّسختَين، والعطفُ للتفسير.

(٣) أي: جوهر جسمانيّ نورانيّ لطيف، فإنّ النُّورانيّة واللطافة من صفات الأجسام.

(٤) ذكره الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٦ـ٣٧)، وأطال بعضَ إطالةٍ في بيانه.

(٥) الرازيّ، محمَّد بن عمر البكريّ (٥٤٤ـ٦٠٦).

(٦) انظر: «معالم أصول الدين» للرازي (ص: ١١٧).

(٧) الجوينيّ (٤١٩ـ٤٧٨)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في أن القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٨) كذا في النُّسختَين وفي «بهجة الناظرين»، وفيه غرابة، والمشهور قولهم: «سريان الدُّهْنِ في السِّمْسِم»، كما في «تفسير الرازيّ» (٤/ ١٢٧، البقرة: ١٥٤) و(٩/ ٤٢٧، آل عمران: ١٦٩) و(٣١/ ٣٦، النازعات: ١).

(٩) لم أقف عليه في «الإرشاد» ولا في «الشامل» ولا في «العقيدة النظامية»، فلْيُنظَر.

لكنَّ معناه ثابت عنه، فقد قال في «الإرشاد» (ص: ٣٧٧): «الأظهرُ عندنا أنّ الروحَ أجسامٌ لطيفة =

القَولُ الثاني: قَولُ جَمْعٍ مِنَ الأطبّاءِ؛ أنّه الحرارةُ الغَرِيزيّةُ[١]. قالَ بعضُ المُتأخّرينَ: ولَعَلَّها المُرادُ في قولِ بعضِ الحُكَماءِ: إنّها الأجزاءُ النّارِيّةُ السّاريةُ في البَدَن.

القولُ الثّالثُ: أنّ النَّفْسَ هوَ النَّفَسُ المُعبَّرُ عنهُ بالهواء[٢].

القولُ الرّابعُ: أنها الماء[٣].

القولُ الخامِسُ: أنّها الأَخْلاطُ الأربعة[٤].

القولُ السّادِسُ: أنّها الدَّم[٥].

= مُشابكةٌ للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادةَ باستمرار حياة الأجسام ما استَمرَّت مشابكتُها لها، فإذا فارقَتْها يعقبُ الموتُ الحياةَ في استمرار العادة».

(١) ذكره الإمام التفتازانيّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥).

(٢) ذكره الإمام الإيجيُّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتَي السِّيالكوتي وحسن جلبي، والإمام التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥).

(٣) ذكره التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥).

(٤) ذكره الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٦)، وعزاه إلى بعض الأطباء، وذكره أيضاً الإيجيُّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتَيه، والتفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥). والأخلاط الأربعة: هي الدَّمُ والبَلغَمُ والصَّفراءُ والسَّوداء، قال التفتازانيّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٢٤٨): «إنّ الحيوان ـ سواءٌ كان صحيحاً أو مريضاً ـ يجدُ دمَه مُخالِطاً لشيءٍ كالرَّغْوة وهو الصَّفراء، أو لشيءٍ كالرُّسوب وهو السَّوداء، أو لشيءٍ كبياض البَيْض وهو البَلغَم، وما عدا هذه الثلاثةَ فهو الدَّمُ».

(٥) ذكره الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٦)، وعزاه إلى المُحقِّقين من الأطباء، وذكره أيضاً الإيجيُّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتَيه.
ثم ذكر الرازيُّ بعده قولاً آخر، وهو أنها «الدَّمُ اللَّطيفُ الذي يَتَولَّدُ من الجانب الأيسر من القلب، ويَنفُذُ في الشريانات إلى سائر الأعضاء»، وهو يُشبِهُ القولَ التاسعَ عند المُصنِّف.

القولُ السّابعُ: أنّها المِزاجُ[١]، وهو مَذهَبُ الباقينَ مِنَ الأطبّاء.

القولُ الثّامِنُ: أنها أجسامٌ لَطيفةٌ حَيّةٌ لِذواتِها ساريةٌ في الأَخْلاطِ لا يَتَطرَّقُ إليها تَبدُّلٌ وانحِلالٌ، وبَقاؤها فيها هوَ الحياةُ، وانفِصالُها عنها هوَ المَوْت[٢].

القولُ التّاسِعُ: أنها أجسامٌ لَطيفةٌ مَحَلُّها البطنُ الأيسَرُ مِنَ القَلْبِ نافِذةٌ في الشَّرايينِ إلى جُمْلةِ البَدَن.

القولُ العاشِرُ: أنّها الأرواحُ[٣] المَكْنونةُ في الدِّماغ، تَصلُحُ لِقَبولِ قُوى الحِسِّ والحركةِ، نافِذةٌ في الأعضاءِ إلى جُمْلةِ البَدَن[٤].

الحادي عَشَـرَ: أنّها الأجزاءُ الأصليّةُ مِنَ البَدَنِ الباقيةُ مِن أوَّلِ العُمُرِ إلى آخِرِه[٥]. فتكونُ الأجزاءُ الأصليّةُ لِبَدَنِ شخصٍ [فاضِلةً لِبَدَنِ شخصٍ][٦] آخَرَ وبالعَكْس. واختارَه بعضُ المُتكلِّمين.

الثاني عَشَـرَ: أنّها صِفةُ الحياة.

---

(١) ذكره الإيجيُّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتَيه، والتفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥).

(٢) ذكره الإيجيُّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتَيه، وعزاه إلى النَّظّام.

(٣) أي: الأبخِرة.

(٤) ذكره الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٦).

(٥) ذكره الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٧). وقال التفتازانيّ في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٠٥): «وكأنّ هذا مُرادُ مَنْ قال: هي هذا الهيكلُ المَحْسوسُ والبِنيةُ المَحْسوسة، أي: التي من شأنها أن يحسّ بها».

وذكر الرازيُّ بعده قولاً آخر، وهو أنها «الأعضاء الرئيسية التي لا يمكن بقاء لحياة مع فقدانها»، وكأنّ المُصنِّف حذفه لأنه يعود إلى القول بأنّ الإنسان هو هذا الهيكلُ المَحْسوس، لا أمرٌ وراءه.

(٦) ما بين حاصرتَينِ سقط من النُّسختَين، واستدركتُه من «بهجة الناظرين» للكرميّ، ولا بُدَّ منه.

الثالثَ عَشَرَ: أنها الشَّكْلُ والتَّخطيط.

الرابعَ عَشَرَ: أنها تَناسُبُ الأركانِ والأَخْلاط.

الخامسَ عَشَرَ: أنها ليسَتْ جِسْماً ولا جِسْمانيّةً، بل هيَ جَوهَرٌ مُجرَّدٌ، غيرُ[1] حالٌّ في البَدَنِ، غيرُ مُتحيِّزٍ ولا حالٌّ في المُتحيِّز، مُتصرِّفٌ في البَدَنِ تَصَرُّفَ التَّدْبيرِ، وانقِطاعُ تَصَرُّفِهِ عنه هوَ المَوْت[2].

وهوَ مَذهَبُ جمهورِ الفلاسِفةِ ومَعْمَرِ المُعتَزِليّ[3]، واختارَه الغَزاليُّ[4] والحَليميُّ[5] وجَمْعٌ مِنَ المَشايخ الصُّوفيّة[6].

---

(١) سقط من (أ): «غير»، ولا بُدَّ من إثباته.

(٢) ذكره الإمامُ الرازيُّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٧ ـ ٣٨).

(٣) ابن عباد السُّلَميّ (ت ٢١٥)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق حشر الأجساد».

(٤) حجّة الإسلام أبو حامد (٤٥٠ ـ ٥٠٥).

(٥) أبو عبد الله الحسين بن الحسن البخاريّ (٣٣٨ ـ ٤٠٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق حشر الأجساد».

(٦) وعزاه الرازيُّ في «المطالب العالية» (٧/ ٣٨) إلى أكثر الحكماء المُتألِّهين وكثير من المِلِّيِّين، ومنهم أبو سَهْل النُّوبَخْتيّ (٢٣٧ ـ ٣١١)، والشيخ المُفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣) من الشيعة الإماميّة، ومَعمَرُ بن عبّاد السُّلَميُّ من المعتزلة، والغزاليُّ من مُتكلِّمي أهل السُّنّة، وأكثر المُحقِّقين من الصُّوفيّة.
هذا، وقد ذكر الكَرْميّ في «بهجة الناظرين» (ص: ١٥٣) قولَيْنِ آخرَيْن، يحتمل أنهما من أصل الرسالة، وسقطا من النُّسختَين اللَّتَينِ بين يديّ، وهو ما أستبعدُه، ويحتمل أنه زادهما من مصدر آخر، وهو ما أميلُ إليه، بقرينة أنه زاد نَقْلاً عن الإمام النَّوويّ في موضع آخر، قال: «وقيل: إنها عرضٌ لطيفٌ هو ألطفُ المخلوقات وأصفى الجواهر وأنوَرُها، بها ترى المُغيَّبات، وبها يكون الكشفُ لأهل الحقائق. وقيل: هي معنى اجتَمعَ فيه النورُ والطِّيبُ والعُلُوُّ والعِلم وغيرُ ذلك، ألا ترى أنه إذا كان موجوداً يكون الإنسانُ بهذه الصِّفات».

قلتُ(١): وهذه الأقوالُ كلُّها اجتِهاديَّةٌ بالأمارةِ الضَّعيفةِ(٢)، والصَّحيحُ التَّوقُّفُ، لأنَّ ذلكَ لا يُعلَمُ إلّا بالتَّوْقيفِ، ولم يَرِدْ فيه ما يُفسِّرُ حقيقتَه، لأنه تعالى قالَ لِنبيِّهِ عليه السَّلامُ حينَ سألتْهُ اليهودُ عنِ الرُّوح: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥]، فوَجَبَ المَصِيرُ إليه. واللهُ أعلَمُ(٣).

* * *

---

(١) ولـمّا نقله الكرميّ في «بهجة الناظرين» (ص: ١٥٣) أبدَلَ به قولَه: «قال بعضهم»، يعني: المُصنِّف.

(٢) وهذا قريبٌ من قول الإمام الإيجيّ في «المواقف» (٢/ ٦٦٩) أو (٧/ ٢٥٠) بحاشيتيه: «واعلَمْ أنَّ شيئاً من ذلك لم يَقُمْ عليه دليل، وما ذكروه لا يَصلُحُ للتَّعويل».

قلت: وهو مُسلَّمٌ في أكثرها، فبعضُها شديدُ الضعف، وهو القولُ الثالثُ إلى السابع، والقولُ الثاني عشر إلى الرابع عشر، وبعضُها مُحتَمَل ولكنْ لم يَقُمْ عليه دليل، وهو القولُ الثاني والقول الثامنُ إلى الحادي عشر، وبعضُها قامت عليه عدّةُ دلائل وإنْ لم تكن تامّةً، وهما القولان: الأول، وهو قول جمهور المُتكلِّمين، والخامس عشر، وهو قول الفلاسفة.

وقد أفرد الإمام الرازيُّ في «المطالب العالية» (٧/ ٤٣ ـ ٥٦) فصلاً في «حكاية دلائل القائلين بأن النفس يجبُ أن تكون جوهراً جسمانيّاً»، وأتبَعَه في (٧/ ٥٧ ـ ٦٨) بفصل آخر في «حكاية الحجّة التي هي أقوى الوجوه في إثبات تجرُّد النفس»، وفي (٧/ ٦٩ ـ ١٠٠) بفصلَينِ آخرين في حكاية دلائل على ذلك دون التي قبلها.

(٣) زاد في (أ): «بالصواب». ثم كتب الناسخ اسمَه وأرَّخ النسخ بما نصُّه: «الحقيرُ عبدُ الله بنُ حَسَن، غفرَ اللهُ له ولوالِدَيْه، وأحسَنَ إليهما وإليه، سنةَ ١١٠٨».

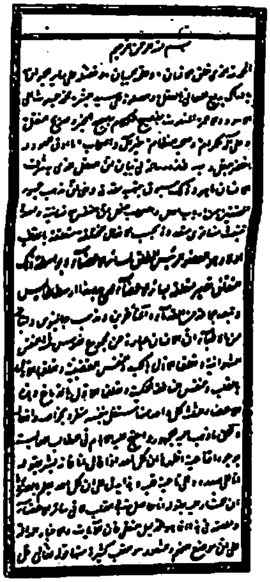
رسالة في بيان العقل الإنساني

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

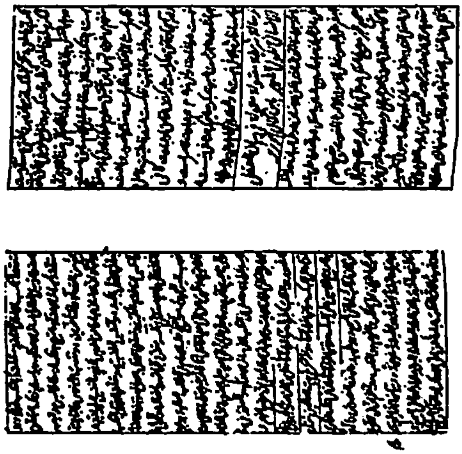
تطبع محققة على أربع نسخ خطية

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



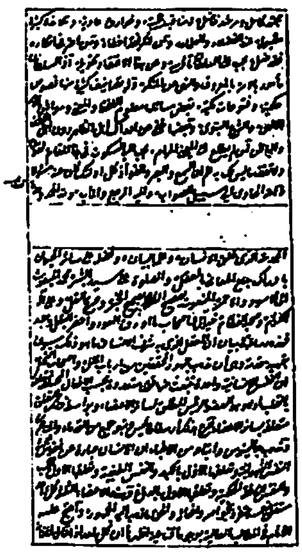
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة لا له لي (ل)



مكتبة مراد ملا (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الذي كرَّم الإنسانَ بالعَقْل وفضَّله على كثيرٍ ممَّن خلقَ تفضيلاً، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مَنِ اتّخذَه اللهُ خليلاً، ونزَّلَ عليه القرآنَ تنزيلاً، سيِّدنا محمَّدٍ أحسَنِ الناسِ نَسَباً وأوسطهم قبيلاً، وعلى آلِهِ وصَحْبه الكِرام الذين ما بدَّلوا تبديلاً، ومَنِ تَبِعَهم بإحسانٍ واتّخذَ هَدْيَهم له سبيلاً، ما أقامَ الناسُ حجّةً ودليلاً، وتفكَّروا بُكرةً وأصيلاً.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ حَسَنة، صنَّفها العلامةُ المُتكلِّمُ البارعُ النظّار، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في مسألة العقل الإنسانيّ، وبيان الاختلاف في إثباتِهِ للحيوانات أو نَفْيِهِ عنها.

وقد افتتَحَها المُصنِّفُ بمُقدِّمة في الكلام على النَّفسِ الناطِقة، لـخَّصَها من «المطالب العالية» للإمام الرازيّ، ثم شرع في أصل المقصود، فتكلَّم في تعريف العقل الإنسانيّ، مبيِّناً قولَ أُصوليّي الفقهاء والفلاسِفةِ فيه، لا سيَّما الإشراقيِّين منهم.

ومنه انتقل إلى الكلام في عجائب أحوال الحيوانات، وبيَّن اختلاف الناس في إثبات العقل لها، فمنهم مَنْ ذهب إلى إثباته لها، ومنهم مَنْ ذهب إلى نفيه عنها، مُلخِّصاً ذلك من «المطالب العالية» للإمام الرازيّ أيضاً، وزاد عليه قولاً ثالثاً بأنَّ منهم مَنْ توسَّط وأثبتَ لها الإلهام دون العقل.

ولم يَرتَضِ المُصنِّفُ شيئاً منها، واختار رأياً مُغايِراً لها جميعاً، فصارت الأقوالُ في المسألة أربعة.

وختَمَ المُصنِّفُ الرِّسالةَ بالكلام على زرادشت، لِـمَا أنه مرَّ ذِكرُه في أحد مباحثها، فوعَدَ ببيان حالِهِ لاحقاً.

هذا، والرِّسالةُ ثابتةُ النِّسبة إلى المُصنِّف جَزْماً، فأسلوبُه فيها ظاهرٌ جداً، وطريقتُه في تعقُّب بعض الأقوال تتوافقُ معها في سائر رسائله، ومصادرُه في هذه الرسالة هي من تلك المصادر التي يهتمُّ بالنقل عنها في سائر رسائله كذلك.

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على أربع نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل)، والرابعة: نسخة مكتبة مراد ملّا، ورمزتُ إليها بالحرف (م).

ونظراً إلى طول الرسالة نسبياً أضفتُ إليها عناوين فرعية، وأثبتُّها بين حاصرتَيْن، تنبيهاً على أنها من زيادتي على ما في أصل الرسالة.

وأما عنوانُ الرسالة فقد خَلَتْ عنه النُّسختان (أ) و(م)، وجاء في (ل) بلفظ: «هذه رسالة في بيان العقل لابن كمال باشا»، وفي (ب): «رسالةٌ شريفةٌ مقبولةٌ مَعْمولةٌ في بيانِ العَقْلِ الإنسانيّ، للمَوْلى الشهيرِ بابنِ كمالِ الوزير»، واخترتُ الأخير لأنّ فيه زيادةَ بيانٍ عن الأول.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الذي خلَقَ الإنسان، وعلّمَه البَيان، وفضَّلَه على سائرِ الحيَوان؛ بإدراكِ بَديعِ المَعاني بالعَقْل، والصَّلاةُ على سَيِّدِ البَشَرِ مُحمَّدٍ المَبعُوثِ إلى الأسودِ والأحمر، المَنعُوتِ بفَصيحِ الكلام بصَحيحِ الخبَرِ وصَريحِ النَّقْل، وعلى آلِهِ الكِرام، وصَحْبِهِ العِظام، خَيْرِ آلٍ وأصحابٍ ما أورَقَ العُودُ واخضَرَّ البَقْل.

وبعدُ:

فهذه رِسالةٌ في بَيانِ أنّ العَقْلَ الذي به شَرَفُ الإنسانِ ما هو؟

[مُقدِّمة في الكلام على النَّفسِ النّاطِقة]

وذلكَ مَسْبوقٌ بتَمْهيدِ مُقدِّمةٍ، وهي: «أنّ مَذهَبَ جمهورِ المُحقِّقِينَ مِن أربابِ المِلَلِ وأصحابِ النِّحَلِ: أنّ النَّفْسَ الإنسانيّةَ واحِدةٌ[1]، تَنبَعِثُ منها قُوًى مُتعدِّدةٌ بحَسَبِ الأفعالِ المُختَلِفة»[2]، «مُتعلِّقةٌ بالقَلْبِ أوّلاً، وهو العُضْوُ الرَّئيسُ المُطلِقُ لِسائرِ الأعضاءِ، وبواسِطةِ ذلك التَّعلُّقِ تَصِيرُ مُتعلِّقةً[3] بسائرِ الأعضاءِ، صَرّحَ بذلكَ أرُسْطا طاليس، وتَبِعَه جَمْعٌ مِنَ القُدَماءِ والمُتأخِّرين»[4].

---

(١) أي: لكُلِّ إنسان نفسٌ واحدة، لا أكثر، كما صرَّح به الإمام الرازيّ في «المطالب العالية» (٧/ ١٥٩).

(٢) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٥٩).

(٣) سقط من (ل): «متعلقة»، وسقط من (ب) و(م): «تصير».

(٤) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٦٣).

«ومَذهَبُ جالينُوسَ[١] وأتباعِهِ مِنَ الأطبّاءِ: أنّ الإنسانَ عِبارةٌ عن نُفوسٍ ثلاثةٍ: النَّفْسِ الشَّهْوانيّةِ وتَعلُّقُها الأوّلُ بالكَبِد، والنَّفْسِ الغَضَبيّةِ وتَعلُّقُها الأوّلُ بالقَلْب، والنَّفْسِ النّاطِقةِ الحُكْميّةُ[٢] وتَعلُّقُها الأوّلُ بالدِّماغ. وهذه الأعضاءُ الثلاثةُ كلٌّ واحدٍ مُستَقِلٌّ بنَفسِه، مُتفرِّدٌ بخواصِّهِ وأفعالِه»[٣].

«والحقُّ ما ذهَبَ إليه الجمهور»[٤].

واحتَجَّ عليه[٥] الإمامُ في «المَطالِب العالية» بوجوهٍ إقناعيّة، أظهَرُها: «أنّ كُلَّ أحدٍ إذا قالَ: «أنا» فإنّه يُشيرُ بقولِه: «أنا» إلى صَدْرِه، وإلى ناحيةِ قَلْبِه[٦]، وهذا يَدُلُّ على أنّ كُلَّ أحدٍ يَعلَمُ بالضَّرُورةِ أنّ المُشارَ إليه بقولِه: «أنا» حاصِلٌ في القَلْب، لا في سائرِ الأعضاء»[٧].

والمُعتَمَدُ في هذا الدَّليلُ النَّقْليُّ، فإنّ الآياتِ والأخبارَ الدّالّةَ على أنّ مَوضِعَ الفَهْمِ والشُّعُورِ هو القَلْبُ كثيرةٌ، منها قولُه تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البقرة: ٩٧]، ومنها قولُه تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٣]، ومنها قولُه تعالى: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧]، فهذه

---

(١) من أطبّاء اليونان وفلاسفتهم في القرن الثاني الميلاديّ.

(٢) في (ل): «الكلية»، وهو تصحيف.

(٣) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٦٣).

(٤) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٥٩).

(٥) أي: احتجَّ له، وكأنه ضمَّن «احتجَّ» معنى «استَدَلَّ»، فعدّاه بـ «على».

(٦) في (ب) و(م): «ناحية قائمة»، وهو تصحيف.

(٧) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٦٦)، وهي الحجّةُ الخامسةُ من ثماني حُجَج عندَه.

النُّصُوصُ دالّةٌ بصَريحِها على أنّ محلَّ الذِّكْرِ والفَهْمِ هو القَلْبُ[١].

«واعلَمْ أنّ في الآيةِ الأخيرةِ دقيقةً أنيقة، ولَطِيفةً شريفة، وبَيانُها إنّما يَتِمُّ بتَقْديم مُناقَشةٍ، تَقْريرُها: أنّ الواوَ العاطِفةَ أليَقُ بقولِه: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾، لأنّ القَلْبَ عِبارةٌ عن محلِّ الإدراكِ، وإلقاءَ السَّمْعِ عِبارةٌ عنِ الجِدِّ والاجتِهادِ في تحصيلِ تلكَ الإدراكاتِ والمَعارِف، ومَعْلومٌ أنه لا بُدَّ مِنَ الأمرَيْنِ معاً، فكانَ ذِكْرُ الواوِ الجامِعةِ هاهنا أَوْلى مِن ذِكْرِ «أو» الفارِقة.

وليسَ الأمرُ كما ذُكِرَ، فإنّه الظاهِرُ في بادِي النَّظَر، والحقُّ وراءَ ذلكَ، وبَيانُه: أنّ القُوى العَقْليّةَ قِسْمانِ:

منها ما يكونُ في غايةِ الكَمالِ والإشراقِ، ويكونُ مُخالِفاً لِسائرِ القُوى العَقْليّةِ بالكَمِّ والكَيْف؛ أمّا الكمُّ فلأنّ حُصولَ المُقدِّماتِ البَدِيهيّةِ والحِسِّيّةِ والتَّجْريبيّةِ بها أكثرُ، وأمّا الكَيْفُ فلأنّ تركيبَ تلكَ المُقدِّماتِ على وَجْهٍ تَنْساقُ إلى تلكَ النَّتائجِ الحقّةِ بها أسهَلُ وأسرَع.

وإذا عرَفْتَ هذا فنقولُ: مِثْلُ هذه النَّفْسِ القُدسِيّةِ تَستَغني في مَعرِفةِ حَقائقِ الأشياءِ عنِ التَّعلُّم والاستِعانةِ بالغَيْرِ، إلّا أنّ مِثْلَ هذه يكونُ في غايةِ النُّدْرة.

وأمّا القِسْمُ الثاني[٢] ـ وهوَ الذي لا يكونُ كذلكَ ـ فهوَ يحتاجُ في اكتِسابِ العُلوم النَّظَريّةِ إلى التَّعلُّم والاستِعانةِ بالغَيْرِ والتَّمسُّكِ بالقانونِ الصِّناعيِّ الذي يَعصِمُه مِنَ الزَّلَل.

وإذا تَقرَّرَ هذا فقولُه: ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾ [ق: ٣٧] إشارةٌ

---

(١) انظر: «المطالب العالية» للرازي (٧/ ١٦٨).

(٢) من أقسام القوى العقلية.

إلى القِسمِ الأوَّل، وإنَّما ذُكِرَ بلَفظِ التَّنكيرِ ليَدُلَّ ذلكَ على الكمالِ التَّامِّ، أي: لِمَنْ كانَ له قَلبٌ كامِلٌ في قُوَّةِ الإدراك، عَظيمُ الدَّرَجةِ في الاستِعدادِ للوقوفِ على عالَمِ القُدس. فإنَّ مجيءَ التَّنكيرِ للتَّعظيمِ شائعٌ، كما في قولِهِ تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾ [البقرة: ٩٦] أي: حياةٍ عَظيمةٍ طويلةِ المُدَّة.

وأمَّا قولُه: ﴿أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] فهوَ إشارةٌ إلى القِسم الثاني، وهوَ الذي يَفتَقِرُ إلى الكَشْفِ والاستِعانةِ بالغَير.

وهذا مِنَ الأسرارِ التي عليها بِناءُ عِلْمِ المَنطِق، وقد لاحَ في دَرْجِ هذه.

ولـمَّا كانَ القِسمُ الأوَّلُ نادِراً جدّاً، وكانَ الغالبُ هو القِسمَ الثاني؛ لا جَرَمَ أمَرَ الكُلَّ في أكثرِ الآياتِ بالطَّلَبِ والاكتِساب، فقالَ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾ [الحج: ٤٦]. وقالَ صاحبُ المَنطِق: إنَّ القِسْمَ الأوَّلَ وإنْ كانَ غنيّاً عنِ الاستِعانةِ بالمَنطِق، إلّا أنه نادِرٌ جدّاً، والغَلَبةُ للقِسم الثاني، وكُلُّهم محتاجونَ إلى المَنطِق.

فانظُرْ إلى هذه الأسرارِ العَميقة، والأنظارِ الدَّقيقة، والاعتِباراتِ الأنيقة، كيفَ تَجِدُها تحتَ أستارِ ألفاظِ القُرآن»[1].

[الشُّروعُ في أصلِ المَطْلوب]

وإذا فَرَغْنا عن تمهيدِ ما حَقُّهُ التَّقْديمُ، وقَرَّعْنا سَمْعَكَ بتَقْريرِه، فلنَشرَعْ بأصلِ المَطْلوب، فنقولُ ومِنَ الله التَّوْفيق:

---

(١) انظر: «المطالب العالية» للرازيّ (٧/ ١٦٨ ـ ١٧٠).

[تعريفُ العقل الإنسانيّ]

العَقْلُ الإنسانيُّ ـ على ما قرَّرَ مشايخُنا في كتبِ الأُصول ـ: «نُورٌ للقَلْبِ يَحصُلُ بإشراقِ العَقْلِ الذي أخبرَ النَّبيُّ عليهِ السَّلامُ أنه أوّلُ المَخْلوقاتِ[1]»[2].

---

(١) لفظُ صدر الشريعة في «التوضيح» (٢/ ٣١١): «أنه من أوائل المخلوقات»، ثم قال: «وقد ادَّعَوْا ـ يعني: الفلاسفة ـ أنّ أوّلَ شيءٍ خلقَه الله تعالى هذا الجوهر، وقد قال عليه السَّلامُ: «أوّلُ ما خلقَ اللهُ تعالى العقل»، فيُمكِنُ أن يُرادَ بهذا التعريفِ هذا الجوهرُ الذي أخبر النبيُّ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ أنه من أوائل المخلوقات».

قلت: الحديث أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٧/ ٣١٨) من حديث عائشة رضي الله عنها، وذكره الصَّغانيُّ في «الموضوعات» (ص: ٣٥) برقم (٢٧)، وقال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٦/ ٢٨٩): «ليس له طريقٌ يَثبُت».

وأخرجه الطبرانيُّ في «المعجم الكبير» (٨٠٨٦)، وفي «الأوسط» (٧٢٤١) من حديث أبي أمامة، والبيهقيُّ في «شعب الإيمان» (٤٣١٣) من حديث أبي هريرة، مرفوعاً بلفظ: «لـمّا خلق اللهُ العقل...»، وهو حديثٌ مُنكَر أيضاً، كما في «تنزيه الشريعة المرفوعة» لابن عراق (١/ ٢٠٣ ـ ٢٠٤) برقم (٦٤)، ونقل فيه عن ابن حِبّان أنه قال: «ليس عن رسول الله ﷺ خبرٌ صحيحٌ في العقل»، وعن العُقَيليّ أنه قال: «لا يَثبُتُ في هذا الباب شيء». وانظر: «المصنوع في معرفة الحديث الموضوع» للقاري (ص: ٦٢) برقم (٤٨)، وما نقله الزَّبيديُّ في «شرح الإحياء» (١/ ٤٥٣ ـ ٤٥٥) عن الحافظ العراقيّ في «تخريجه الكبير للإحياء».

قلت: وعلى هذا فينبغي ضبَطُ «أول» في الرواية الأُولى بالنَّصْب على الظرفية، فلا يتمُّ به الاستدلال على المطلوب، على فرض ثبوتِ الحديث.

ولعلّه للكلام في هذا الحديث وتَعارُضِهِ مع ما ثبت من أنه «أول ما خلق الله القلم» وغيره ممّا ذكرَه ابنُ حجر في «فتح الباري» (٦/ ٢٨٩)، لعلّه لذلك عَدَلَ صَدْرُ الشريعة عن الجزم بأنّ العقل أولُ المخلوقات إلى قوله: «من أوائل المخلوقات».

(٢) «التوضيح في حلِّ غوامض التنقيح» لصدر الشريعة (٢/ ٣١١).

قالَ صاحِبُ «التَّوْضيح»[(١)]: «وبيانُه: أنّ النَّفْسَ الإنسانيّةَ مُدْرِكةٌ بالقُوّة، فإذا أشرَقَ عليها الجَوهَرُ المَذْكورُ[(٢)] خرَجَ إدراكُها مِنَ القُوّةِ إلى الفِعْل»[(٣)].

فالمُرادُ مِنَ العَقْل: النُّورُ المَعنَويُّ الذي حصَلَ بإشراقِ ذلكَ الجَوهَر، ولم يُرَدْ به تطبيقُ ما نُقِلَ عن المَشايخ على أصْلِ الفلاسِفةِ، كما توهَّمَ صاحِبُ «التَّلْويح»[(٤)] حيثُ قال[(٥)]: «واعلَمْ أنّ العَقْلَ الذي يَحصُلُ الإدراكُ بإشراقِهِ وإفاضةِ نُورِه، ويكونُ نِسْبتُه إلى النُّفُوسِ نِسْبةَ الشَّمْسِ إلى الأبصارِ، على ما ذكَرَه الحُكَماءُ: هوَ العَقْلُ العاشِرُ المُسمّى بالعَقْلِ الفَعّال، لا العَقْلُ الذي هوَ أوّلُ المَخْلوقات، ففي كلام المُصنِّفِ تَسامُح»[(٦)]. انتهى.

وتَفْصيلُ المَقام: أنّ القُوّةَ الباصِرةَ لا يُمكِنُها إدراكُ المُبصَراتِ إلّا عندَ صَيْرورةِ الهواءِ مُضِيئاً بسَبَبِ طُلوع الأشياءِ النَّيِّرةِ، فكذلكَ قُوّةُ البَصيرةِ المُودَعةِ في القَلْبِ لا تَقدِرُ على الاعتبارِ إلا عندَ طُلوع النَّيِّراتِ الرُّوحانيّة.

---

(١) هو العلامة الفقيه الأصوليّ الجدليّ الإمام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن محمود المَحْبوبيّ البخاريّ الحنفي (ت ٧٤٧)، له مُصنَّفات، منها: «التنقيح» وشرحُه «التوضيح» في أصول الفقه، و«مختصر الوقاية» و«شرح الوقاية» في الفقه، و«تعديل العلوم» في أقسام العلوم العقلية. انظر: «الفوائد البهية» للكنوي (ص: ١٠٩ ـ ١١٢)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ١٩٧ ـ ١٩٨).

(٢) وهو العقلُ الأوّل.

(٣) «التوضيح» لصدر الشريعة (٢/ ٣١٣ ـ ٣١٤).

(٤) العلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧١٢ ـ ٧٩٢ أو ٧٩٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في بيان أنّ القرآن العظيم كلام الله القديم».

(٥) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دخلٌ للتفتازانيّ. منه».

(٦) «التلويح على التوضيح» للتفتازاني (٢/ ٣١٣).

ثمَّ نيِّراتُ العالَـم الجِسْمانيِّ أربعةٌ: الشَّمْسُ والقَمَرُ والكواكِبُ والنارُ، وأعظَمُها الشَّمْسُ ثمَّ القَمَرُ ثمَّ الكواكِبُ ثمَّ النّار، فكذلكَ نيِّراتُ العالَـم الرُّوحانيِّ أربعةٌ: المَبدَأُ الأوّلُ تعالى وتَقدّسَ، وبعدَه الرُّوحُ الأعظَمُ الذي هوَ أشرَفُ الأرواح المُقدَّسة[١]، وبعدَه درجاتُ الملائكةِ مِثْلُ الكواكِبِ، وبعدَه الرُّوحُ البَشَريُّ وهوَ بمَنزلةِ النّار[٢].

ومَراتِبُ الأرواح البَشَريّةِ على نوعَينِ: منها إشراقُها وقُوّتُها بسَبَبِ التَّصْفيةِ وتَطْهيرِ النَّفسِ عن غيرِ الله تعالى، وبعضُها بسَبَبِ تركيبِ البراهينِ اليقينيّة. والأوّلُونَ: همُ الأولياءُ، والثاني: همُ الحُكَماءُ الإلهيُّون.

واعلَمْ أنّ نُورَ العَقْلِ له عُيوبٌ، كما أنّ النّارَ لها عُيوبٌ:

فالأوّلُ: أنّ نُورَ النّارِ ممزوجٌ بدُخانٍ كثيرٍ يُسوِّدُ الثوبَ ويُجفِّفُ الدِّماغ، كذلكَ نورُ العَقْلِ ممزوجٌ بدُخانِ الشُّبُهات[٣].

والثاني: أنّ نُورَ النّارِ فيه إشراقٌ وإحراق[٤]، فكذلكَ نورُ العَقْلِ فيه إشراقٌ؛ وهوَ إذا وقَعَ على الدَّلائل، وإحراقٌ إذا وقَعَ على الشُّبُهات.

والثالـثُ: أنّ نـورَ السِّـراجِ يَنطَفِئُ بأدنى سَـبَب، فكذلكَ سِـراجُ العَقـلِ يَنطَفِئُ بأدنى شُـبْهة.

والرابعُ: أنّ السِّراجَ إنما يُضيءُ إذا وُضِعَ في بَيْتٍ صَغيرٍ، وأمّا إذا وُضِعَ في

---

(١) يعني: جبريل عليه السَّلام.

(٢) الكلام في نيِّرات العالم الرُّوحانيّ رجمٌ بالغيب، ما قامت عليه شُبْهة دليل، فضلًا عن حجّةٍ تامّة.

(٣) في (ب) و(م): «الشهاب»، وهو تصحيف، وسيتكرَّر كذلك فيما سيأتي بعد سطرَيْن.

(٤) سقط من (ب) و(م): «وإحراق»، ولا بُدَّ من إثباتها.

صَحْراءَ واسِعةٍ فإنّه يَقِلُّ ضوءاً ويَصيرُ كالمُظلِم، فكذلكَ سِراجُ العَقلِ إنّما يَظهَرُ نورُه إذا استُعمِلَ في المَطالِبِ الحقيرةِ كالحِسِّيّاتِ والهندسِيّات، فأمّا إذا وقَعَ في المَطالِبِ العاليةِ فإنّه يَنطَفِئ، بل نقولُ: إنّ الرُّوحَ لـمّا طلَبَ مَعرِفةَ نفسِهِ صارَ كالمُنطَفِئ، وحَصَلَت له الشُّبُهاتُ المَشْروحةُ في الكُتُب.

والخامسُ: أنّ ظهورَ نورِ السِّراج مَشْروطٌ بأنْ يَحصُلَ بينَه وبينَ قُرْصِ الشَّمْسِ حائلٌ، وأمّا إذا وُضِعَ في مُقابَلةِ قُرْصِ الشَّمْسِ انطَفَأ، فكذلكَ سِراجُ العَقْلِ إذا وُضِعَ في مُقابَلةِ الأرواحِ المُطهَّرةِ انطَفَأ.

والسَّادسُ: أنّ نورَ السِّراج وإنْ طالَ بقاؤُه يَنطَفِئُ بالآخِرةِ، وإنْ قَدَّرْنا أنّه يَستَمِرُّ لكنَّه تَطلُعُ الشَّمْسُ فيَبطُلُ ضوؤُه، فكذلكَ نورُ سِراج العَقْلِ إمّا أنْ يَنطَفِئَ بطَرَيانِ الغَفَلاتِ والشُّبُهاتِ، أو يَبْقى إلى آخِرِ العُمُرِ لكنَّه عندَ مَوْتِ البَدَنِ يَتَجلّى له مِن عالَـمِ الغَيْبِ أنوارٌ لا يَبقَى لِنُورِ عَقلِهِ في مُقابَلَتِها أثرٌ.

وقـالَ العلّامـةُ[١] فـي «شـرح حِكمـةِ الإشـراقِ» نَقْـلاً عـن زَرَادُشْـتَ الآذَرْبايجانـيّ[٢]: «الـخُـرّةُ[٣]: نُـورٌ بسـيطٌ[٤] مِـن ذاتِ الله تعالى به يـرأسُ[٥] الخلْقُ

(١) يعني: قطب الدِّين محمود بن مسعود الشيرازيّ (٦٣٤ ـ ٧١٠)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق وجوب الواجب».

(٢) نسبة إلى آذَرْبايجان، وفي ضبطها أقوال: أشهرها: أَذْرَبِيجان، وأَذْرَبِيجان، وآذَرْبِيجان، كما في «معجم البلدان» (١/ ١٢٨)، ولم أقف على قولٍ بفَتْح الباء فيها، لكنّها رُسِمَت في جميع النُّسَخ بألفٍ بعد الباء، ولذا أثبتُّها بالمدّ كما هو نُطقُها اليوم في اللغة التركيّة والأذريّة.

(٣) لفظة فارسية، ومعناها: نور العزّة. انظر: «تاريخ الفلسفة الإسلامية» للمستشرق هنري كوربان (ص: ٣٠٨ ـ ٣٠٩).

(٤) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «شرح حكمة الإشراق»: «يسطع»، وهو أوجه.

(٥) في (أ): «يؤوس»، وفي (ب) و(ل) و(م): «يرى»، والمثبت من «شرح حكمة الإشراق».

بعضُهم بَعْضاً، ويَتَمكَّنُ كلُّ واحِدٍ مِن عَمَلٍ أو صِناعةٍ بمَعُونتِهِ، وما يَتَخصَّصُ بالمُلوكِ الأفاضِلِ يُسمّى: كِيانَ خُرّة، على ما قالَ الفاضِلُ السُّهرَوَرْديُّ[1] في «الألواح»: المَلِكُ الظافِرُ كيخسرو المُبارَك، أقامَ التَّقْديسَ والعُبوديّةَ، فأتتْهُ مَنطِقيّةُ رُوحِ القُدُس، ونَطَقَت معه الغُيَّبُ[2]، عرَجَ بنفسِهِ إلى العالَمِ الأعلى مُنتَقِشاً بحِكمةِ الله تعالى وواجَهَتْهُ أنوارُ الله تعالى مُواجَهةً، فأدرَكَ منها المَعْنى الذي يُسمّى: كيان خرّة، وهو ألقٌ في النَّفْسِ تَخضَعُ له الأعناقُ»[3]. إلى هنا كلامُه.

وسنفرُغُ[4] لبيانِ حالِ زَرَادُشْتَ المَذْكور.

وعبَّرَ حُكَماءُ العَرَبِ عن هذا الألقِ بالعِزّ، قالَ الإمامُ القاشانيُّ[5] في تأويلِ قولِهِ تعالى: ﴿إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ﴾ [البقرة: ٢٤٨] لـمّا بيّنَ أنّ المُلْكَ بالاستِحقاقِ إنما يكونُ بالعِلم والشجاعةِ أثبَتَ أنّ له علامةً يُرجَعُ إليها في إثباتِ المُلكِ له، وهيَ هَيْئةٌ اتِّصاليةٌ نُورِيّةٌ مِن تَجلِّياتِ العَظَمةِ الإلهيّةِ تَتنوَّرُ بها النَّفْسُ، فيَنْقادُ ويُذعِنُ له الخلقُ، ويَقَعُ هَيْبتُه ووَقارُه في القُلوبِ، فتَسكُنُ إليه وتُحبُّه وتُطيعُه، وتَقبَلُ أوامِرَه طَوْعاً، وتَخضَعُ له طَبْعاً، وذلكَ المَعْنى يُسمّى: خُرّ[6].

---

(١) شهاب الدين أبو الفتوح يحيى بن حَبَش بن أميرك (٥٤٩ ـ ٥٨٧)، المعروف بالسُّهرَوَرْديّ المقتول، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة الروح».

(٢) ضُبِطَت بضم الغين وتشديد الياء في (أ)، وضبطت بسكون الياء ورفع الباء في (ل).

(٣) «حكمة الإشراق» للسهرورديّ (ص: ٣٥٧) مع «شرحه» للقطب الرازيّ.

(٤) في خاتمة الرسالة.

(٥) عبد الرزّاق بن أحمد بن أبي الغنائم (ت ٧٣٠)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

(٦) في (ب) و(م): «فر»، وهو خطأ.

وسَمّاهُ: ﴿ٱلتَّابُوتُ﴾ أي: ما يُرجَعُ إليه في إثباتِ مُلكِه، أي: يأتيكُم مِن جِهةِ ما يُرجَعُ إليه ويُستَدَلُّ به في تملُّكِهِ على سَلْطنتِه.

﴿فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ ما يَطمَئِنُّ به قلوبُكم مِن جِهةِ الله تعالى بإلقاءِ قَبُولِهِ وهَيْبتِهِ ومحبَّتِهِ وطاعتِهِ فيها.

﴿وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ﴾ في أولادِهم مِنَ الهيئةِ النُّوريّةِ والقُوّةِ المَلكوتيّةِ التي تَستَضيءُ بها النَّفْسُ، المُسمّاة: خُرّ[1]، وهيَ التي يَستَفيضُ بها النَّفْسُ مِن عالَـم قُدْرةِ المَدَدِ المَلكوتيِّ والنَّصْرِ السَّمائيِّ[2] والتأييدِ الإلهيّ، فيَنفتِحُ لها أبوابُ العُلومِ السِّياسيّةِ والتَّدْبيراتِ الرِّئاسيّةِ والحِكَمِ المَدَنيّة.

﴿تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ وتَنزِلُ إليهم بواسِطةِ المَلَكوتِ السَّماواتيّة». انتهى كلامُه.

وهذا المَعْنى الذي عبَّرَ عنه حُكَماءُ الفُرْسِ بالـخُرّة، وحُكَماءُ العَرَبِ بالعِزّ: غيرُ مخصوصٍ بالإنسانِ، بل يَعُمُّ سائرَ أصنافِ الحيَوان.

[بيانُ شيءٍ من عجائبِ أحوالِ الحيوانات]

ألا ترىٰ إلى عجائبِ النَّحْلِ في رئاستِهِ، وفي تَدْبيرِهِ لأحوالِ الرَّعيّة، وفي كَيْفيّةِ خِدْمةِ الرَّعيّةِ لذلكَ الرَّئيس، على الوَجْهِ المَذْكورِ تَفْصيلُه في كِتابِ الحيَوان.

ومِن عجائبِ تَدْبيرِه: «أنه يَبْني البُيوتَ المُسَدَّسةَ، وهذا الشَّكْلُ فيه مَنفَعتانِ لا تَحصُلانِ إلّا مِنَ المُسَدَّس، وتَقْريرُه: أنّ الأشكالَ على قِسمَيْنِ: منها أشكالٌ متى ضُمَّ بعضُها إلى بعضٍ امتلأتَ العَرْصةُ[3] منها، ومنها أشكالٌ ليسَتْ كذلك.

---

(١) في (ب) و(م): «فر»، وهو خطأ كسابقه.

(٢) في (أ): «السماويّ»، وكلاهما صحيح لغةً، كما في «تاج العروس» للزَّبيديّ (٣٨/ ٣١٢) (سمو).

(٣) العَرْصة في الأصل: كلُّ بُقْعةٍ بين الدُّور واسعة ليس فيها بناء، كما في «الصحاح» للجوهريّ =

فالقِسمُ الأوّلُ كالمُثلَّثاتِ والمُربَّعاتِ، فإنّهما وإنِ امتَلَأتِ العَرْصةُ منهما إلّا أنّ زواياهُما ضيِّقةٌ، فتَبْقى مُعطَّلةً، وأما المُسبَّعُ والمُثمَّنُ وغيرُهما فزواياهُما وإن كانَتْ واسِعةً إلّا أنّها لا تَمتَلِئُ العَرْصةُ منها، بل يَبْقى بينَهما فضاءٌ، فأمّا الشَّكْلُ المُستَجمِعُ لكِلْتا المنفعتَينِ فليسَ إلا المُسدَّسَ، وذلكَ لأنّ زواياه[1] واسِعةٌ، فلا يَبْقى شيءٌ مِنَ الجوانبِ فيه مُعطَّلاً، وإذا ضُمَّتِ المُسدَّساتُ بعضُها إلى بعضٍ لم يَبْقَ فيما بينَهما فُرْجةٌ ضائعة.

فإذا ثبَتَ أنّ الشَّكْلَ المَوْصوفَ بهاتَيْنِ الصِّفتَينِ هوَ المُسدَّسُ؛ لا جَرَمَ اختارَ[2] النَّحْلُ بناءَ بيوتِها على هذا الشَّكْلِ، ولَوْلا أنه تعالى أعطاها مِنَ الفَهْمِ والذَّكاءِ لَـمَا حصَلَ هذا الأمرُ.

وفيه أُعجُوبةٌ أُخرى، وهيَ أنّ البَشَـرَ لا يَقدِرُ على بناءِ البَيْتِ المُسدَّسِ إلا بالمِسطَرِ والفِرْجارِ[3]، والنَّحْلُ يَبْني تلكَ البُيوتَ مِن غيرِ حاجةٍ إلى شيءٍ مِنَ الآلاتِ والأدوات»[4].

وبما قدَّمْناهُ مِنَ التَّفْصيلِ في أحوالِ الأشكالِ تَبيَّنَ الاختِلالُ في قَولِ الإمامِ[5]،

= (٣/ ١٠٤٤) (عرص)، واستعمالُها هنا بمعنى البُقعةِ مطلقاً.

(١) في (أ) و(ل) و(م): «زواياها»، وفي (ب): «زواياهما»، والمُثبَت من «المطالب العالية»، والضميرُ فيه عائدٌ إلى المُسدَّس.

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المطالب العالية»: «اختارت»، ويُؤيِّدُه قوله بعده: «بيوتها»، وكلاهما مُحتَمَل، فالتذكيرُ باعتبار لفظ «النحل»، والتأنيثُ باعتبار معناه، وانظر: «لسان العرب» لابن منظور (١١/ ٦٤٩) (نحل).

(٣) الأداةُ المعروفة في الهندسة، وأصلُها بالفارسية: پرگار.

(٤) ما ذكره المُصنِّف من أحوال النَّحْل مُستفادٌ من «المطالب العالية» للرازيّ (٧/ ٣٠٤).

(٥) يعني: الرازيّ (٥٤٠ـ٦٠٦).

حيثُ قالَ في «المَطالِبِ العالية» بعدَ تَقْريرِهِ مذهبَ ديمقراطيس[١] ومَنْ تَبِعَه: «ثمَّ هؤلاءِ اختَلَفوا في أشكالِ تلكَ الأجزاء[٢]؛

فالأكثرونَ قالوا: إنّها كُرات.

ثمَّ إنهم لـمّا عَرَفُوا أنّ الكُراتِ المُتماسّةَ لا بُدَّ وأنْ يَبْقى فيما بينَها فُرَجٌ خاليةٌ، لا جَرَمَ التزَمُوا القولَ بالخلاء.

وقالَ الباقونَ: لا يجبُ أنْ تكونَ كُراتٍ، لأنّ القولَ بالخلاءِ مُمتَنِع.

ثمَّ إنهم اختَلَفوا؛ فمنهم مَنْ قالَ: إنّه يجبُ أنْ تكونَ أشكالُها المُكعَّباتِ، لأنّ الشَّكْلَ الذي يَملأُ الفُرَجَ ولا يَبْقى معَه شيءٌ مِنَ الخلاءِ ليسَ إلّا المُكعَّب»[٣]، حيثُ غَفَلَ عن أنّ المُربَّعَ والمُثلَّثَ أيضاً يُشارِكُ المُكعَّبَ في الحُكمِ المَذْكور[٤].

فإنْ قلتَ: أليسَ يَتَّجِهُ ما ذُكِرَ على قَولِ صاحِبِ «المواقِفِ»[٥] أيضاً، حيثُ

= وعلى حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دخلٌ للإمام صاحب «المطالب العالية». منه».

(١) في (ب): «بقراطيس»، وهو خطأ.

وديمقراطيس: من أطباء اليونان القدماء وفلاسفتهم (٤٦٠ ـ ٣٧٠ قبل الميلاد)، انظر: «ديمقراطيس فيلسوف الذرة» للدكتور علي سامي النشار والدكتور علي عبد المعطي والدكتور محمد عبودي.

(٢) أي: الأجزاء التي ينقسمُ الجسمُ إليها.

(٣) «المطالب العالية» للرازيّ (٦/ ٢٦).

(٤) على أنّ الكلام الأول له أيضاً، كما تبيَّن من توثيقه في التعليق قريباً، وكما سيُلمِحُ إليه المُصنِّفُ لاحقاً في قوله: «*ومُلخَّصُها ما قدَّمْنا* بيانَه»، وكان الأَوْلى بالمُصنِّف أن يَنسُبَ الأولَ إليه صريحاً، ويَعُدَّ الثاني مسامحةً لا اختلالاً.

(٥) عَضُد الدين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة».

قالَ: «واختيارُها المُسدَّسَ لأنه أوسَعُ مِنَ المُثلَّثِ والمُربَّع والمُخمَّس، ولا يَقَعُ بينَها فُرَجٌ، كما يَقَعُ بينَ المُدوَّراتِ وما سِواها»(١).

قلتُ: لا، لأنّ مُرادَهُ ما سِوى المُثلَّثِ والمُربَّعِ والمُخمَّسِ مِنَ المُضلَّعات(٢)، لا ما سِوى المُدوَّرات.

نعم، يَتَّجِهُ على ما ذكَرَه في أوائلِ مَوقِفِ الجواهِرِ مِن أنّ بعضَهم قالَ: «يُشبِهُ الجُزءُ الذي لا يَتَجزَّأُ المُربَّعَ؛ إذْ يَتَركَّبُ منه الجِسْمُ بلا فُرَج، وذلكَ إنّما يَتأتّى إذا كانَ مُشابِهاً للمُربَّع»(٣) مِن أنّ المُسدَّسَ والمُثلَّثَ يُشارِكانِ المُربَّعَ فيما ذُكِرَ، فلا صِحّةَ لِقولِهِ: «وذلكَ إنّما يَتأتّى إذا كانَ مُشابِهاً للمُربَّع».

وأحوالُ(٤) النَّمْلِ؛ فإنّها تَسْعى في إعدادِ الذَّخيرةِ لِنَفْسِها، وما ذلكَ إلا لِعِلمِها بأنها قد تحتاجُ في الأزمِنةِ المُستَقبَلةِ إلى الغِذاءِ، ولا تكونُ قادِرةً على تحصيلِهِ في تلكَ الأوقاتِ، فوَجَبَ السَّعْيُ في تحصيلِهِ في ذلكَ الوَقْتِ الذي حَصَّلَتْ فيه القُدْرة على تحصيلِ الذَّخيرة.

ومِن عجائبِ أحوالِهِ أمورٌ ثلاثة:

أحدُها: أنها إذا أحسَّتْ بنَداوةِ المكانِ فإنّها تَشُقُّ الحبّةَ بِنِصفَيْنِ(٥)؛ لِعِلمِها أنّ

(١) «المواقف» للإيجيّ (٣/ ١٠١) مع «شرحه» للجرجانيّ.

(٢) وبه صرَّح السَّيِّد الشريف الجرجاني في «شرح المواقف».

(٣) «المواقف» للإيجيّ (٢/ ٣١١) مع «شرحه» للجرجانيّ.

(٤) أي: وكذلك أحوالُ النمل، فيكون مبتدأً خبرُه محذوف، ويحتمل الجرّ عطفاً على «عجائب» في قوله قبل اثنتي عشرة فقرة: «ألا ترى إلى عجائب النَّحْل»، والأوّلُ أَوْلى لطول الفاصل.

(٥) كذا في جميع النُّسَخ بالباء، والفعل «تشقّ» يَتَعدّى بنفسه، وكذا وقع في «المطالب العالية»: «نصفين».

الحبّةَ لو بقيَتْ سليمةً ووَصَلَتِ النَّداوةُ إليها لَنبَتَتْ[1] منها وتَفسُدُ الحبةُ على النَّمْلةِ، أمّا إذا صارَتْ مَشْقوقةً بنِصفَيْنِ لم تَنبُت.

وثانيها: أنه إذا وَصَلَتِ النَّداوةُ إلى تلكَ الأشياءِ، ثمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ، فإنّها تُخرِجُها مِن جُحْرِها وتَضَعُها حتّى تجفَّ.

وثالثُها: أنّ النَّمْلةَ إذا أخَذَتْ في نَقْلِ مَتاعِها إلى داخِلِ الجُحْرِ أنذَرَ ذلكَ بنزولِ الأمطارِ وهُبوبِ الرِّياح.

وهذه الأحوالُ تَدُلُّ على حُصولِ تَدْبيرٍ جَليل، لهذا الحيَوانِ الذَّليل.

وأحوالُ العَنكَبُوتِ؛ فإنّها تَبْني بيوتَها على وَجْهٍ عجيبٍ، وذلكَ أنّها ما نَسَجَتِ الشَّبَكةَ التي هيَ مِصْيَدَتُها إلّا بعدَ أنْ عَلِمَتْ أنه كيفَ يَنبَغي أنْ يكونَ وَضْعُها حتّى تَصلُحَ لاصطيادِ الذُّبابِ بها.

وأحوالُ الفأرةِ؛ فإنّها تُدخِلُ ذنَبَها في قارورةِ الدُّهْنِ ثمَّ تَلحَسُه، وهذا الفِعْلُ لا يَصدُرُ عنها إلا عن تدبُّر.

والثَّعْلَبِ؛ فإنّه إذا اجتَمعَ في جِلدِهِ البَقُّ الكثيرُ والبَعُوضُ الكثيرُ، يأخذُ بفِيهِ قِطعةً مِن جِلدِ حَيَوانٍ ميتٍ، ثمَّ إنّه يَضَعُ يَدَيْهِ ورِجلَيْهِ في الماء، ولا يزالُ يَغُوصُ قليلاً قليلاً، فإذا أحَسَّ البَقُّ والبَعُوضُ بالماءِ أخذَتْ تَصعَدُ إلى المَواضِعِ الخارِجةِ مِن الماءِ، ثمَّ إنّه لا يزالُ يَغُوصُ قليلاً قليلاً، وتلكَ الحيواناتُ تَرتَفِعُ قليلاً قليلاً، فإذا غاصَ كلُّ بَدَنِهِ في الماءِ وبقيَ رأسُه خارجَ الماءِ يَتَصاعَدُ كلُّ تلكَ الحيواناتِ إلى الرَّأسِ، ثمَّ إنّه يَغُوصُ رأسُه في الماءِ قليلاً قليلاً، فتلكُ الحيواناتُ تَنتَقِلُ إلى تلكَ الجِلدةِ وتجتمعُ فيها، فإذا أحسَّ

---

(١) كذا في (أ) و(ب) و(م)، وفي (ب): «تَنبُت»، وفي «المطالب العالية»: «النبت منها النبات».

الثَّعلَبُ بانتِقالِها إليها رماهَا في الماءِ وخرَجَ مِنَ الماءِ سَليماً فارِغاً عن تلكَ المُؤذِيات. ولا شكَّ أنه حِيلةٌ عَجيبةٌ في دَفْعِها.

وهذه أحوالٌ فِكْريّةٌ، وليسَتْ أقلَّ مِنَ الأفكارِ الإنسانيّة.

ومنها: أنّ الجمَلَ والحِمارَ إذا سَلَكا طريقاً في اللَّيْلةِ الظَّلْماء، ففي المرّةِ الثانية(١) يَقدِرُ على سُلوكِ ذلكَ الطريقِ مِن غيرِ إرشادِ مُرشِدٍ، ولا تَعْليمِ مُعلِّمٍ، حتّى إنّ النّاسَ إذا اختَلَفوا في ذلكَ الطريقِ(٢) وقدَّمُوا الجمَلَ والحِمارَ وتَبِعُوهُ وَجَدُوا الطريقَ المُستَقيمَ عندَ مُتابَعَتِهِ.

وأيضاً إنّ الإنسانَ لا يُمكِنُه الانتِقالُ مِن بَلَدٍ إلى بَلَدٍ إلّا عندَ الاستِدلالِ بالعلاماتِ المَخْصوصةِ؛ إمّا الأرضيّةُ كالجِبالِ والرِّياح، أو السَّماويّةُ كأحوالِ الشَّمْسِ والقَمَر. وأمّا القَطَا فإنّه يَطيرُ في الهواءِ مِن بَلَدٍ إلى بَلَدٍ طَيَراناً سَوِيّاً، مِن غيرِ غَلَطٍ ولا خطأ(٣). وكذلكَ الكَراكيُّ(٤) والخطاطيفُ(٥) تَنتَقِلُ مِن طرَفِ العالَم إلى طرَفٍ آخرَ؛ لِطَلَبِ الهواءِ المُوافِقِ مِن غيرِ خَلْطٍ، وهذا ممّا يَعجِزُ عنه البشرُ.

ومنها: أنّ النَّعامةَ(٦) إذا اجتَمَعَ لها بَيْضٌ كثيرةٌ قَسَمَتها أثلاثاً، فتَدفِنُ ثُلُثَها في

---

(١) سقط من (ب) و(م): «ففي المرة الثانية».

(٢) من قوله: «من غير إرشاد مرشد» إلى هنا، سقط من (ب).

(٣) في (ب) و(ل) و(م): «ولا حبط»، ولا يستقيم إلاّ على تأويل بعيد، فالحَبْط: إفساد العمل بعد الشروع فيه، والمُثْبَتُ من (أ)، وهو الموافق لِـمَا في «المطالب العالية»، ومعناه ظاهر.

(٤) جمع كُرْكيّ، وهو طائر ذو مِنقار طويل، شبيهٌ باللَّقلَق ومالك الحزين.

(٥) جمع خُطّاف، وهو نوعٌ من الطيور القواطع، عريضُ المِنقار، دقيقُ الجناح طويلُه، مُنتَفِشُ الذَّيْل، ويُقال له أيضاً: السُّنونو. انظر: «المعجم الوسيط» (خطف).

(٦) في (ل): «البغاث».

التُّرابِ، وتَترُكُ ثُلُثَها في الشَّمْسِ، وتَحضُنُ ثُلُثَها، وإذا خرَجَتِ الفَرارِيخُ كسَرَتْ ما كانَ في الشَّمْسِ وسَقَتْ تلكَ الفَرارِيخَ ما فيها مِنَ الرُّطوباتِ التي ذوَّبَتْها الشَّمْسُ ورَقَّقَتْها، فإذا قَوِيَتْ تلكَ الفَرارِيخُ أخرَجَتِ الثُّلُثَ الذي دَفَنَتْهُ في الأرضِ وثَقَبَتْها، وقد اجتَمَعَ فيها النَّمْلُ والذُّبابُ والدِّيدانُ والحشراتُ، فتَجعَلُ تلكَ الأشياءَ طُعْمةً لِلفَراريخِ، فإذا تمَّ ذلكَ فقد صارَ تلكَ الفَراريخُ قادِرةً على تحصيلِ الغِذاء.

ولا شَكَّ أنّ هذا الطريقَ حيلةٌ عَجيبةٌ في تَرْبيةِ الأولاد[1].

ألا يُرى أنَّ تَدْبيرَها في بابِ المُعالجةِ؟ فإنّ الفَهْدَ إذا سُقِيَ الدَّواءَ المَعْروفَ بخانِقِ الفَهْدِ يَطلُبُ زِبْلَ الإنسانِ فيأكلُه، والسُّلَحْفاةَ يَتَناوَل بعدَ أكْلِ الحيّةِ صَعْتَراً[2] جَبَلِيّاً، والكِلابَ يَتَعالجُ بالعُشْبِ المَعْروفِ لها، وإذا تَدوَّدَ بطنُها تأكلُ سُنبُلَ الحِنطةِ، وإذا جَرَحَتِ اللَّقالِقُ بعضُها بعضاً عالجَتْ تلكَ الجِراحاتِ بالصَّعْتَـرِ الجبَليِّ؟ وابنُ عِرْسٍ[3] يَستَظهِرُ[4] في قِتالِ الحيّةِ بأكْلِ السَّذابِ[5]، فإنّ النَّكْهةَ السَّذابيّةَ ممّا تكرهُه الأفعى[6].

---

(١) من قوله: «ومنها أن النعامة» إلى هنا، تأخَّرَ في (ب) و(م) بعد الفقرة التالية، وهو أقربُ إلى ما في «المطالب العالية»، إلّا أن المُصنِّف لم يَلتَزِمْ ترتيبَه، وإثباتُها هنا أوفَقُ بالسِّياق، والله أعلم.

(٢) على حاشية (ب) فائدة، وهي: «السَّعتَر: نَبْت، وبعضُهم يكتبُه بالصاد في الكتب الطبِّـيّة؛ لِئلاّ يَلتَبِسَ بالشعير. مختار صحاح». قلت: وذكره الفيروزآباديّ في مادّتي (سعتر) و(صعتر) من «القاموس»، والمشهور في عصرنا كتابتُه ونطقُه بالزاي: زعتر.

(٣) دُوَيبّـة كالفأرة، وهي أكبر منها ودون لهِرّة، تأكل اللحوم.

(٤) في (ب) و(ل) و(م): «ستظفر»، وهو تصحيف.

(٥) نباتٌ عِطريّ يُستَعمَلُ للزِّينة، أوراقُه مُركَّبةٌ على شكل ريشةٍ ثُنائيّة، يُنتِجُ زيوتاً طيّارةً لاذِعةً تُستَعمَلُ في الأدوية. انظر: «تكملة المعاجم العربية» (٢/ ١٠٥١).

(٦) ما ذكره المُصنِّف من أحوال النَّمل قبل ثلاث صفحات إلى هنا، كلُّه مُستفادٌ من «المطالب العالية» =

وقصّةُ تَعلُّم بُقْراطَ[١] رئيسِ الأطبّاءِ الحُقْنةَ مِنَ الطَّيْرِ مَشْهورةٌ مَذْكورةٌ في الكتبِ الطبيّة[٢].

[بيانُ الاختِلافِ في إثباتِ العَقْلِ للحيوانات]

واعلَمْ أنّ النّاسَ بعدَ اعتِرافِهم بهذه الأفعالِ العَجيبةِ والآثارِ الغَريبةِ صاروا فِرقتَيْنِ:

فذهَبَ إحداهما إلى إثباتِ العَقْلِ للطُّيورِ والدَّوابِّ؛ مُتمسِّكاً بما صدَرَ عنهما مِنَ الآثارِ المُتقَنة، والأفعالِ المُحكَمة.

وذهَبَتِ الأُخرى إلى إنكارِ المُقدِّمةِ القائلة: كُلُّ مَنْ فِعْلُه مُتقَنٌ فهوَ عالِـمٌ؛ مُتمسِّكاً بصُدورِهِ عنهما.

وتَفْصيلُ ذلك: أنّ الإمامَ الرازيَّ قالَ في «المَطالِب العالية»: «أمّا الفلاسِفةُ المُتأخِّرونَ فقدِ اتَّفقُوا على أنّ نفوسَ سائرِ الحيواناتِ لها قُوًى جِسْمانيّةٌ، وأنه يَمتَنِعُ أنْ يكونَ لها نفوسٌ مُجرَّدةٌ، ولم يَذكُروا في تَقْريرِه حُجّةً ولا شُبْهة.

= (٧/ ٣٠٣-٣٠٧) مع تقديم وتأخير واختصار يسير.

(١) ويُقال له أيضاً: أبقراط، وأصلُ باليونانية: أيفوقراطيس، ومن عادة العرب تخفيفُ الأسماء واختصار المعاني، فخفَّفت هذا الاسم فقالوا: أبقراط وبقراط أيضاً.
وهو من كبار أطبّاء اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، عاش خمساً وتسعين سنةً، منها ستَّ عشرةَ سنةً صبيّاً ومُتعلِّماً، وتسعاً وسبعين سنةً عالماً ومُعلِّماً، وقد أشاع صناعةَ الطبِّ بتدوينه في الكتب وتعليمه للطلبة الغرباء، وذلك عندما خشي عليه أن يَندَثِر، وقد نُقِلَ عددٌ من مُصنَّفاته إلى العربية في العصر العباسيّ. انظر: «الفهرست» للنَّديم (ص: ٣٤٨ - ٣٥٠)، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي أصيبعة (ص: ٤٣ - ٥٦).

(٢) من قوله: «ألا يرى أن تدبيرها» إلى هنا، تقدَّم في (ب) و(م) قبل قوله: «ومنها أن النعامة».

وأمّا سائرُ النّاسِ فقدِ اختَلَفوا في أنه: هل لها نفوسٌ مُجرَّدةٌ[١]؟ وهل لها شيءٌ مِنَ القُوى العَقْليّةِ أم لا؟

فزعَمَتْ طائفةٌ مِن أهلِ النَّظَرِ ومِن أهلِ الأثَرِ أنّ ذلكَ ثابتٌ، واحتَجُّوا على ثُبوتِهِ بالمَعقولِ والمَنقول.

أمّا المَعْقولُ فهو أنهم قالوا: إنّا نُشاهِدُ مِن هذه الحيواناتِ أفعالاً لا تَصدُرُ إلّا مِن أفاضِلِ العُقَلاءِ، وذلكَ يَدُلُّ على أنّ معَها قَدْراً مِنَ العَقل. وبَيّنُوا ذلكَ بوجوهٍ[٢] عشرةٍ، ثمَّ أطنَبُوا في تَفْصيلِ تلكَ الوجوهِ، ومُلخَّصُها ما قَدَّمْنا بيانَه.

ثمَّ قالَ: «وقد ظهَرَ منها أنّ هذه الحيواناتِ قد تأتي بأفعالٍ يَعجِزُ عنها أكثرُ الأذكياءِ مِنَ النّاسِ، ولَوْلا كونُها عاقِلةً فاهِمةً لَـمَا صَحَّ شيءٌ مِن ذلك. فهذا ما يَتَعلَّقُ بالعَقْل.

وأمّا النَّقْلُ فقد تمسَّكوا في إثباتِ قولِهِم بآياتٍ:

إحداها: قولُه تعالى حِكايةً عن سُلَيمانَ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، وسَمِعتُ بعضَ[٣] تَلامِذتي يقولُ: ولا يَبعُدُ أنْ يكونَ تَعليمُ مَنطِقِ الطَّيْرِ هو دَعْوةَ عُطارد[٤].

---

(١) من قوله: «ولم يذكروا في تقريره» إلى هنا، سقط من (أ).

(٢) «المطالب العالية» للرازي (٧/ ٣٠٣).

(٣) في (ب) و(م): «لبعض».

(٤) في (ب) و(م): «عطار»، وقد يخطر على الذّهن أنه يقصد «منطق الطير» للشيخ فريد الدين العطّار النيسابوريّ، وهي منظومة تجمع بين الأدب والتصوُّف، وتُعدُّ من روائع الأدب الفارسيّ، ويُبعِدُه أنّ وفاةَ العطار المذكور سنة (٦٢٧)، فيبعدُ جدّاً أن يقصده الإمام الرازيّ (ت ٦٠٦) المتوفى قبله بأزيَدَ من عشرين عاماً، والمُثبَت من (أ) و(ل)، وهو الموافق لِـمَا في «المطالب العالية».

والثانيةُ: قولُه تعالى: ﴿إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ﴾ [النمل: ١٨].

والثالثةُ: ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَالِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ﴾ [النمل: ٢٠]، وهذا التَّهْديدُ لا يَليقُ إلا معَ العاقِل.

والرابعةُ: قولُه تعالى حِكايةً عنِ الـهُدهُدِ: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ﴾ [النمل: ٢٢].

والخامسةُ(١): قولُه تعالى: ﴿وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖۖ كُلّٞ قَدۡ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسۡبِيحَهُۥ﴾ [النور: ٤١]، قيلَ: مَعْناهُ: كُلٌّ مِنَ الطَّيْرِ قد عَلِمَ صلاتَهُ وتَسْبيحَه»(٢).

وهذا منه بيانٌ مُشبِعٌ لِـمَقالةِ الفِرْقةِ الأُولى.

وقـالَ في مَوضِـعٍ آخرَ مِن كتابهِ المَذْكـورِ، بعدَ تَقْريرِهِ دليـلَ الإحكام والإتقانِ علـى كونـِهِ تعالى عالِمـاً بالمَعْلومـاتِ، مُعتَرِضـاً عليه: «السُّـؤالُ الثالـثُ: نَزَلْنا عنِ البَحْـثِ عن تَفْسـيرِ الإحـكام والإتقانِ، فلِـمَ قُلتُـم: إنّ مَـنْ كانَ فِعْلُه مُحكَمـاً مُتقَناً فإنّـه يجـبُ أنْ يكـونَ عالِماً؟ والـذي يَدُلُّ علـى أنّ الأمرَ ليـسَ كذلكَ وجوه:

الأوّلُ: أنـه لا نِـزاعَ أنّ الجاهِـلَ بالصَّنْعـةِ يَصـدُرُ عنه الفِعْـلُ المُحكَـمُ المُتقَنُ علـى سَـبيلِ الاتِّفـاقِ(٣) مرّةً واحِـدةً، فالعاجِزُ عـن نَظْمِ الشِّـعْرِ قد يَنطِقُ على سَـبيلِ

= وأما قولُ التلميذ: إنّ هذا التفسير لا يَبعُدا فقولٌ واهٍ لا يُلتَفَتُ إليه، كيف ويُعدُ هذا التفسير عن عبارة الآية وإشارتها كبُعدِ ما بين المشرق والمغرب!

(١) في «المطالب العالية»: «والخامسة: قوله تعالى: ﴿يَٰجِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُۥ وَٱلطَّيۡرَ﴾ [سبأ: ١٠]، والسادسة: قوله تعالى: ﴿وَٱلطَّيۡرُ صَٰٓفَّٰتٖ...﴾ [النور: ٤١]، فكأنّ في نسخة المُصنِّف من «المطالب العالية» هنا سقطاً.

(٢) «المطالب العالية» للرازي (٧/ ٣٠٩ ـ ٣١٠).

(٣) أي: صُدفةً، وفي (ل) و(م): «الإتقان»، وكذا في المطبوع من «المطالب العالية»، والمُثبَت من (أ) =

الاتِّفاقِ(١) بمِصْراعٍ مِن الشِّعْرِ، والجاهِلُ بالخطِّ قد يكتبُ حَرْفاً واحِداً على سَبيلِ الإحكام والإتقانِ بالاتِّفاقِ والنُّدْرة.

وإذا ثبَتَ هذا فنقولُ: قد ثبَتَ في العُلوم العَقْليّةِ أنّ حُكْمَ الشيءِ حُكْمُ مِثلِه، فلمّا ثبَتَ أنّ العَمَلَ القَليلَ قد يُوجَدُ مِنَ الجاهِلِ وَجَبَ أنْ يكونَ حُكمُ أمثالِهِ وأشباهِهِ كذلكَ، وهذا يَدُلُّ على أنّ صُدورَ الفِعْلِ المُحكَمِ مِنَ الجاهِلِ جائز.

والثاني: وهو أنّا نُشاهِدُ أنّ النَّحْلَ يَبْني البُيوتَ المُسدَّسةَ مِن غيرِ مِسطَرةٍ ولا فِرْجارٍ على أحسَنِ الوجوهِ، والعُقَلاءُ الحُصَفاءُ(٢) الكامِلونَ لو أرادوا بِناءَ البُيوتِ المُسدَّسةِ مِنَ الشَّمعِ مِثلَ ما تَبْنيهِ النَّحْلُ لَعَجَزُوا عنه، والعَنكَبوتُ أيضاً إذا أرادَ(٣) إصلاحَ بَيتِها تأتي بأعمالٍ عَجيبةٍ في ذلك البِناءِ، والنَّمْلةُ إذا خَبَأَتْ(٤) في جُحْرِها حَبّاتِ الحِنطةِ فإنّها تَفلُقُ كُلَّ حَبّةٍ إلى نِصفَيْنِ؛ لأجلِ أنه إذا أصابَتْها الرُّطوبةُ فإنها لا تَنبُتُ، وعجائبُ أفعالِ الحيواناتِ مَذْكورةٌ في الكُتُبِ، فهذه أفعالٌ مُحكَمةٌ مُتقَنة.

= و(ب) أوجه، لا سيَّما وقد وُصِفَ الفِعلُ آنفاً بالمُحكَم المُتقَن.

(١) في (ل): «الإتقان».

(٢) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «حَصُفَ: استحكمَ عقلُه، فهو حَصِيف، وأحصَفَ الأمرَ: أحكمَه. منه». قلت: وهو نصُّ «القاموس» (حصف).

(٣) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المطالب العالية»: «أرادت»، وكلاهما صواب، قال الفرّاء ـ كما في «لسان العرب» لابن منظور (١/ ٦٣٢) (عنكب) ـ: «العنكبوت أنثى، وقد يُذكِّرُها بعضُ العرب».

(٤) في (ل): «أصابت»، وهو تصحيف، وفي (أ) و(ب) و(م): «إذا أخبأت»، والفِعلُ «خَبَأ» يَتعدّى بنفسه وبالتضعيف، يُقال: خَبَأه يَخبَؤُه خَبأً، وخبّأه تخبئةً، واختبأه، كما في «القاموس» (خبأ)، والظاهرُ أنّ الألفَ الثانيةَ هي ألف من «إذا» تكرَّرت خطأً في نُسخةٍ قديمة من هذه الرسالة، وتتابعت سائر النُّسَخ عليه.

فإنْ دلَّ الفِعْلُ المُحكَمُ المُتقَنُ على عِلمِ الفاعِلِ وَجَبَ القولُ بأنها أكثرُ عِلماً مِنَ الإنسانِ، لأنّ ما في هذه الأنواع مِنَ الأفعالِ مِن وجوهِ الإحكام والإتقانِ أكثرُ ممّا في أفعالِ النّاسِ، وذلكَ بعيدٌ جدّاً.

والثالثُ: وهو أنّ الفلاسِفةَ القائلينَ بالمُوجِبِ أضافوا تكوُّنَ أبدانِ الحيواناتِ إلى تأثيرِ الطبيعةِ واقتِضاءِ القُوّةِ المُصوِّرةِ، معَ أنّ الطبيعةَ ليسَ لها شُعورٌ وإدراكٌ البتّة.

فإذا قيلَ لهم: كيف يُعقَلُ إسنادُ هذه الأفعالِ العَجيبةِ والآثارِ المُحكَمةِ المُتقَنةِ إلى قُوّةٍ ليسَ لها شُعورٌ وإدراك؟ أجابوا بأنْ قالوا: إنّ هذا غيرُ مُستَبعَدٍ في العُقولِ، وذلكَ لأنّ الفاعِلَ إذا صارَ ماهِراً في صَنعَتِهِ كامِلاً في حِرْفتِهِ، وأرادَ العُقَلاءُ مَدْحَه بأنه صارَ كامِلاً في تلكَ الحِرْفةِ، قالوا: إنّ هذه الحِرْفةَ صارَتْ كالأمرِ الطبيعيّ[1] له.

فهذا إقرارٌ مِنَ العُقَلاءِ بأنّ كمالَ حالِ العاقِلِ الصانِع أنْ يُشبَّهَ في كَيْفيّةِ أفعالِهِ بالطبيعةِ، وهذا يَدُلُّ على إقرارِ العُقَلاءِ بأنّ أفعالَ الطبيعةِ أفضَلُ وأكمَلُ مِن أفعالِ الصِّناعة»[2].

وهذا منه تَقْريرٌ بَليغٌ لِـمَقالةِ الفِرْقةِ الثانية.

وما يَتَراءى مِن كلام صاحبِ «المَقاصِدِ»[3] مِنَ الجوابِ المَنْعِيّ[4]، حيثُ قالَ

---

(١) في (ل): «كالمطيع»، وهو تصحيف.

(٢) «المطالب العالية» للرازيّ (٣/ ١٠٩ ـ ١١١).

(٣) الإمام سعد الدين التفتازانيّ (ت ٧٩٢ أو ٧٩٣).

(٤) في (ل): «المنفي»، وفي (أ): «للنفي». والمُرادُ بالجواب المَنْعيّ: الجوابُ الذي يمنعُ صدور الأفعال عن الحيوانات بالقَصْدِ والاختيار.

في «شرحِهِ»[١]: «فإنْ قيلَ: قد يَصدُرُ عنِ الحيوانِ العُجْمِ بالقَصْدِ والاختيارِ أفعالٌ مُتقَنةٌ مُحكَمةٌ، في ترتيبِ مَساكِنِها، وتَدْبيرِ مَعاشِها، كما للنَّحْلِ والعَنكَبوتِ وكثيرٍ مِنَ الوحوشِ والطُّيور، على ما هو في الكُتُبِ مَسْطور، وفيما بينَ النّاسِ مَشْهور، معَ أنها ليسَت مِن أُولي العِلم؟

قُلْنا: لو سُلِّمَ أنّ مُوجِدَ هذه الآثارِ هو هذه الحيواناتُ، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ فيها مِنَ العِلم قَدْرُ ما يَهتَدي إلى ذلك؛ بأنْ يَخلُقَها اللهُ تعالى عالِـمةً بذلكَ، أو يُلهِمَها هذا العِلمَ حينَ ذلكَ الفِعْل»[٢]، فليسَ بصَوابٍ[٣]، لأنّ مَبْنى الكلام في هذا المَقام على صُدورِ تلكَ الآثارِ والأفعالِ عنِ الحيواناتِ المَذْكورةِ بالقَصْدِ والاختيارِ[٤]، كما تَصدُرُ أفعالُنا الاختياريّةُ عنّا[٥] كذلكَ، سواءٌ كانَ نِسْبةَ الصُّدورِ إلى المُوجِدِ أو إلى[٦] الكاسِب؛ على اختِلافِ المَذهَبَينِ[٧]، ولا فَرْقَ بينَ أفعالِنا وأفعالِها مِن هذه الجِهةِ؛ بأنْ تكونَ أفعالُنا بكَسْبِنا دونَ أفعالِها، أو تكونَ أفعالُنا بإيجادِنا دونَ أفعالِها.

وأمّا جوابُه التَّسْليميُّ[٨] فستَقِفُ على ما فيه بإذنِ الله تعالى.

---

(١) على حاشية (ب) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه دخلٌ لصاحب «المقاصد». منه».

(٢) «شرح المقاصد» للتفتازاني (٤/ ١١٢).

(٣) قوله: «فليس بصواب» هو خبرُ «ما» من قوله في بداية الفقرة السابقة: «وما يتراءى من كلام صاحب «المقاصد»...».

(٤) سقط من (ب): «والاختيار»، وفي (ل): «والاعتبار»، وهو تصحيف، والمُثبَت من (م).

(٥) من قوله: «والأفعال عن الحيوانات» إلى هنا، سقط من (أ).

(٦) في (ب) و(م): «وإلى»، وهو خطأ.

(٧) والأول ـ وهو أنّ نسبةَ صدور الأفعال الاختيارية عنّا هي نسبةُ الصُّدور عن المُوجِد ـ مذهبُ المعتزلة، والثاني ـ وهو أنّ نسبةَ صدورها عنّا هي نسبةُ الصُّدور عن الكاسب ـ مذهبُ أهل السُّنّة.

(٨) وهو تسليمُ أن يكونَ في الحيوانات من العِلم قَدْرُ ما تهتدي به في تدبير معاشها.

والحقُّ أنّ تلكَ الأفعالَ والآثارَ لا يَصدُرُ إلا عن تَدْبيرِ مُدبِّرٍ حَكيم، وإنكارُ هذا مُكابَرةٌ، والقولُ بثُبوتِ العَقْلِ والحِكمةِ لِكُلِّ فَرْدٍ فَرْدٍ[1] مِنَ الطُّيورِ والدَّوابِّ القادِرةِ على الأفعالِ المُتقَنةِ ممّا[2] يَستَبعِدُه العَقلُ، ولا يُساعِدُه النَّقلُ[3].

ومنهم مَنِ اختارَ الواسِطةَ[4] بينَ الإفراطِ؛ وهوَ إثباتُ العَقْلِ لهما، والتَّفْريطِ؛ وهو إنكارُ دلالةِ تلكَ الآثارِ على تَدْبيرِ حِكميٍّ، وذهَبَ إلى أنه بإلهامٍ مِنَ الله تعالى.

قالَ نجمُ الدايـةُ[5]..

---

(١) سقط من (ب) و(م): «فرد» الثانية.

(٢) في (ب) و(م): «ممن»، وهو خطأ.

(٣) فقـد ورد فيـه تشـبيه مَنْ لا يعقـل بالأنعام، كما فـي قوله تعالـى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقـان: ٤٤]، وقريـبٌ منـه قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ [الجمعة: ٥].

(٤) في (ل): «الفراسة»، وهو تصحيف.

(٥) في (ل): «الهداية»، وهو خطأ ناسخ، وأما «الداية» فإثباتُه في نصِّ هذه الرسالة هو الصَّواب، إلا أنّ فيه خطأً من المُصنِّف، وبيانُه:

أنّ النَّصَّ المنقول مسطور في تفسير سورة النحل من «التأويلات النَّجْمية» لنجم الدين الكُبْرى، وهو العلامة المُحدِّث المُتصوِّف القُدوةُ أبو الجنّاب أحمد بن عمر بن محمَّد الخِيوقيّ الخوارزميّ الشافعيّ، المعروف بنجم الدِّين الكُبْرى ونجم الكُبَراء (ت ٦١٨)، رحل في طلب الحديث وعُنيَ به، وحصَّل العلوم، حتى صار شيخ خوارزم، واجتمع به الإمام فخر الدين الرازيّ، وله مُصنَّفات، منها: «تفسيره»، وقد سلك فيه طريق التفسير الإشاريّ، مع تعرُّضه أحياناً للمعاني الظاهرة، و«فوائح الجمال وفواتح الجلال» و«رسالة في علم السُّلوك»، قُتِلَ شهيداً على باب خورازم في حربِ المَغُول. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبيّ (٢٢/ ١١١ ـ ١١٣)، و«طبقات الشافعية الكبرى» للسُّبكيّ (٨/ ٢٥ ـ ٢٦)، و«الأعلام» للزركليّ (١/ ١٨٥).

وللنَّجْم المذكور تلميذٌ يُقال له: نجم الدِّين الرازيّ (ت ٦٥٤)، ويُعرَفُ بالداية، وهو من خُلَفاء =

في «عَيْنِ الحياة»(١): «أخبرَ عنِ فَهْم النَّحْلِ حينَ ألهمَها معَ عَدَم العَقْلِ بقولِهِ تعالى:

= الأول، وله أيضاً تفسيرٌ اسمُه «بحر الحقائق في التأويل»، كما في «طبقات المُفسِّرين» للأدِرنَويّ (ص: ٢٣٨)، وهو أبو بكر عبد الله بن محمَّد بن شاهاور الأسديّ الرازيّ، كما في «توضيح المشتبه» لابن ناصر الدين (٤/ ١٢).

ويه ظهر أنّ المُصنِّف نَقَلَ نصّاً عن الأول، وعزاه إلى الثاني، والذي أوقَعَه في ذلك تشابُه الاسمَينِ واتحادُهما في المَشرَب وكونُ كلِّ واحدٍ منهما صنَّف تفسيراً، والخَلْطُ بينهما كثير، كما سيأتي في التعليق التالي.

(١) وهو تفسيرُه المُسمّى بـ «التأويلات النجمية»، كما سلف في التعليق السابق، إلا أنّ فيه بحثاً من جهة أخرى.

فقد ذكر الذهبيُّ في «السِّيَر» (٢٢/ ١١٢)، وابن السُّبكيّ في «طبقات الشافعية» (٨/ ٢٦)، والصَّفَديّ في «الوافي بالوافيات» (٧/ ١٧٢)، والدّاوديّ في «طبقات المُفسِّرين» (١/ ٥٩)، والأدِرنَويّ في «طبقات المفسِّرين» (ص: ٢٢١)، وحاجي خليفة في «كشف الظنون» (١/ ٤٥٩) أنّ لنجم الدين الكُبْرى تفسيراً، ولم يُسَمُّوه.

والشيخ إسماعيل حقّي كثيرُ النقل عنه في «روح البيان»، فقد ذكره في أكثر من ألف موضع، ويُسمِّيه «تأويلات نجم الدين الكُبْرى» تارةً، و«التأويلات النَّجْمية» أخرى.

وهو «عينُ الحياة» نفسُه حسب كلام المُصنِّف، بغضِّ النَّظَر عن خَطَئِهِ في تسمية مُصنِّفه.

ويُؤيِّدُه أنّ حاجي خليفة ذكر في «كشف الظنون» (٢/ ١١٨١)، وقال: «عين الحياة في التفسير، لنجم الدين الرازي، المتوفى في ربيع الأول سنة (٦١٨) ثمان عشرة وست مئة، هو أحمد بن عمر الخِيوَقيّ المعروفُ بالكُبْرى»، ولا إشكالَ فيه إلّا في قوله: «الرازيّ» فالنجم الرازيّ هو تلميذ نجم الكُبْرى، وسائر المعلومات المذكورة هي لنجم الكُبْرى.

وتابعَه في عَزْوِ «عين الحياة» إلى نجم الدين الرازيّ، مصرِّحاً بالنَّقْل عنه: الأدِرنَويّ في «طبقات المفسِّرين» (ص: ٢٠٣)، إلّا أنه أرَّخ وفاته سنة (٥٨٧)!

وفرَّق الزِّركليُّ في «الأعلام» (١/ ١٨٥) بين الكتابين، وعزاهما جميعاً لنجم الدين الكُبْرى، فقال: «فسَّر القرآن العظيم على طريقة الصُّوفية، وصنَّف «عين الحياة» بالأزهرية جزء منه في تفسير الفاتحة»، فأصاب في عزوهما إليه، وأخطأ في التفريق بينهما. =

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٦٨] أي: اعتَزِلي عنِ الخَلْق، وتبَتَّلي[١] إلى الحقّ، إشارةً إلى أنّ تَصرُّفَ كلِّ حيوانٍ في الأشياء، معَ كَثْرتِها واختِلافِ أنواعِها، إنّما هو بتَصْريفِ الله تعالى وإلهامِه، على قانونِ حِكْمتِهِ الأزليّةِ وإرادتِهِ القديمةِ، لا مِن طَبعِهِ وهَوَاه.

وإنّما خَصَّ النَّحْلَ بالوَحْي - وهوَ الإلهامُ والرَّشَدُ - مِن بينِ سائرِ الحيوانِ لأنه أشبَهُ شيءٍ بالإنسانِ، لا سِيَّما بأهلِ السُّلُوك، فإنّ مِن دأبِهِم وهِجِّيرانِهم[٢] الاعتِزالَ عنِ الخَلْق، والتَّبَتُّلَ إلى الحقّ، وإنّ مِن شأنِهمُ النَّظافةَ في المَوضِع والمَلْبوسِ والمأكول، كذلكَ النَّحْلُ مِن نظافتِها تَضَعُ ما في بطنِها على الحَجَرِ الصافي أو على خَشَبٍ نَظيفٍ؛ لِئلّا يَختَلِطَه طينٌ أو تُرابٌ، ولا تَقعُدُ على جِيفةٍ ولا على نجاسةٍ؛ احتِرازاً عنِ التَّلوُّثِ، كما يَحترِزُ الإنسانُ عنه[٣]»[٤].

وهذا لا يَخلُو عن إشكال؛ إذْ فيه التِزامُ تَشْريكِ الهوامِّ بخواصِّ الأنام؛ في خاصِّيّةِ الإلهام لهم نادِراً في بعضِ أمورِهم، ولها مُطَّرِداً في جميعِ مُهِمّاتِها،

= وفي المطبوع من «التأويلات النجمية» تَفرِقةٌ بينهما من جهة أخرى، فالكتاب طُبع بعنوان: «التأويلات النجمية، لنجم الدين الكبرى (ت ٦١٨)، ويليه: تَتِمّتُه «عين الحياة» لعلاء الدولة أحمد ابن محمد السمناني (ت ٧٣٦)»، بتحقيق (ا) أحمد فريد المزيدي، ولا إشكال في أنّ تفسير نجم الكُبْرى لم يتمّ، وأنّ السمناني أتمّه، وإنما الإشكال في تسمية التَّتِمّة بـ«عين الحياة».

(١) على حاشية (ب) و(م): «التَّبتُّل: الانقطاعُ عن الدُّنيا إلى الله».

(٢) أي: عادتهم، كما في «الصحاح» للجوهريّ (٢/ ٨٥٢) (هجر).

(٣) من قوله قبل ثلاث فِقراتٍ: «والحق أن تلك الأفعال والآثار» إلى هنا، ورد في (أ) في هذا الموضع، وهو الصواب، وتقدَّم في (ب) و(ل) و(م) إلى ما قبل عبارة: «وهذا منه بيانٌ مُشبعٌ لمقالةِ الفِرْقةِ الأُولى»، ولا يستقيم.

(٤) «التأويلات النجمية» لنجم الدين الكبرى (٤/ ٤٤).

وارتـكابٌ للقَـوْلِ بتَشْـريفِ أخـسِّ البهائـم وتَفْضيلِهِ علـى أفاضِلِ الأنـام؛ مِن جِهةِ أنـه يقـومُ إلهـامُ الله تعالى فـي حَقِّهِ مَقـامَ القُـوّةِ العاقِلةِ فـي حَقِّهم، وتلكَ الواسِـطةُ لا تخلُـو عن تَطَـرُّقِ الغَلَط، بخِـلافِ الإلهام.

[الرأيُ المُختارُ عند المُصنِّف]

والمُختارُ عندي: هو أنّ لِكُلِّ نَوْعٍ مِن أنواع الحيوان، ما خَلَا الإنسان، مُدبِّراً مخصوصاً لهذا النَّوْع، حَكيماً في تَدْبيرِهِ بما يَليقُ بشأنِ كُلِّ فَرْدٍ مِن أفرادِه، قائمٍ مَقامَ النَّفْسِ النّاطِقةِ للإنسان، بحيثُ يكونُ مجموعُ أفرادِ نَوْعٍ واحِدٍ بمَنزِلةِ بَدَنِ الشَّخْصِ بالنِّسْبةِ إلى نَفْسِه[1].

ولا بُعْدَ في ذلكَ، فإنّ النَّفْسَ الكُلِّيّةَ للعَرْشِ تُدبِّـرُ في[2] جميع ما في جَوْفِهِ مِنَ المَخْلوقاتِ، على تَفاوُتِ طرائقِها وتَبايُنِ حَقائقِها، تَدْبيرَ نَفْسٍ في بَدَنِها المَخْصوصِ، وهذا المُدبِّـرُ الذي عُبِّـرُ عنه في حِكمةِ الإشراقِ برَبِّ النَّوْع، وقد وَرَدَ في لِسانِ الشَّرْع التَّعْبيرُ عنه بالمَلَك[3].

---

(١) في (ب) و(م): «شخصه».

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، ولعلّ الحرف «في» مُقحَماً، فالعبارةُ بإسقاطِهِ أكثر استقامةً.

(٣) الملائكة عند الفلاسفة: هي العقولُ المُجرَّدة والنفوسُ الفلكيّة، على ما سيأتي بيانُه عند المُصنِّف، وعند المُتكلِّمين: هي أجسام لطيفة نورانية، وهو ظاهر الكتاب والسُّنّة، وهو قول أكثر الأمّة. كما في «شرح المقاصد» (٣/ ٣٦٦-٣٦٨)، وفيه تفصيلٌ حَسَنٌ في معارضة الفلاسفة في قولهم المذكور. وبالجملة، فكلامُ الفلاسفة في هذا المقام لا يَتَمشّى مع جملة من النُّصوص الواردة في الملائكة إلّا على تعسُّف في التأويل، وتكلُّف في التوجيه، والأصلُ في النصوص إجراؤها على ظواهرها ما لم يَقُمْ دليلٌ على خلافه، وأدلّةُ المُجرَّدات من العقول والنفوس غيرُ تامّةٍ أصلاً، وأقوى ما يستندُ إليه القائلون بها هو عدمُ قيام دليل على نفيها، كما قال النَّصيرُ الطوسيّ في «التجريد» (٢/ ٦٥٧ بشرح الأصفهانيّ): «أما العقل فلم يثبت دليلٌ على امتناعه، وأدلّةُ وجودِهِ مدخولة»، فكيف يُستَنَدُ عليها =

قالَ الإمامُ في فَصْلِ تَقْسيم الأرواح مِنَ «المَطالِبِ العالية»: «والمَرتَبةُ الثالِثةُ مِنَ النُّفوس: الأرواحُ المُدبِّرةُ لِفَلَكِ زُحَلَ، وهكذا القولُ في سائرِ أطباقِ السَّماواتِ وأجرام الكواكِب، على اختِلافِ دَرَجاتِها وتَباعُدِ مَراتِبِها، حتّى يَنتَهيَ إلى الرُّوحِ المُدبِّرةِ لكُرةِ القَمَر.

ثمَّ بعدَ هذه المَراتِب: الأرواحُ المُدبِّرةُ لكُرةِ الأثيرِ، ثمَّ لكُرةِ الهواء.

ثمَّ الأرواحُ المُدبِّرةُ لأقسام هذا العالَـم، وذلكَ لأنّ كُرةَ الأرضِ مَقْسومةٌ بأربعةِ أقسام؛ فأعظَمُ الأقسامِ الأربعةِ: البِحارُ، والقِسمُ الثاني: المَفاوِزُ والنَّباتاتُ، والقِسمُ الثالثُ: الجبالُ، والقِسمُ الرابعُ: العِمْراناتُ[١]، ولا يَبعُدُ في العَقْلِ أنْ يَحصُلَ لكُلِّ قِسمٍ مِن هذه الأقسام رُوحٌ واحِدةٌ أو أرواحٌ[٢] كثيرةٌ مُدبِّرةٌ لها.

وكلُّ ما ذكَرْناهُ ممّا نَطَقَ به أصحابُ الوَحْيِ والتَّنْزيل، فإنّه عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ كانَ يقولُ: «جاءني مَلَكُ البِحارِ فقال: كذا وكذا»، و«جاءني مَلَكُ الجِبالِ فقالَ: كذا وكذا»، و«جاءني مَلَكُ الأمطار»، و«جاءني مَلَكُ الحُروبِ»، و«خازِنُ الجنّةِ فُلانٌ»، و«خازِنُ النّارِ فُلان».

وإذا كانَ كلُّ واحِدٍ من هذه الأقسام أمراً مُحتَمَلاً في العُقولِ، ولم يُوجَدْ دليلٌ على نَفْيِه، وأصحابُ الوَحْيِ والمُكاشَفاتِ أخبَرُوا عن وجودِها وَجَبَ الاعتِرافُ بها»[٣].

= في تأويل ظواهر النُّصوص الكثيرة المُتضافِرة في الدلالة على خِلافِه؟!

ويُستَغرَبُ من المُصنِّف اختيارُه القولَ المذكور في هذه المسألة، والمقامُ لا يَتَّسِعُ إلى مَزيدٍ من التفصيل.

(١) في (أ): «العمارات».

(٢) في (ب) و(ل) و(م): «وأرواح».

(٣) «المطالب العالية» للرازيّ (٧/ ٢٠ ـ ٢١).

ثمَّ قالَ: «إنَّ الحُكَماءَ بَيَّنُوا أنَّ لِكُلِّ فَلَكٍ عَقْلاً ونَفْساً، وبَيَّنُوا أيضاً أنَّ كُلَّ فَلَكٍ ينقسمُ بحَسَبِ الجهاتِ السِّتِّ إلى أقسام سِتَّةٍ، فلِلفَلَكِ يَمينٌ وشِمالٌ، وقُدَّامٌ وخَلْفٌ، وفوقٌ وتحتٌ، ولا يَبعُدُ أنْ يَحصُلَ له بحَسَبِ كُلِّ قِسمٍ مِن هذه الأقسام السِّتَّةِ رُوحٌ يُدبِّره، والفلاسِفَةُ أثبَتُوا لِـمَجْموعِ كُلِّ فَلَكٍ عَقْلاً ونَفْساً، فيكونُ المَجْموعُ ثمانيةً، وإليه الإشارةُ بقولِهِ تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧][١].

ثمَّ لا يَبعُدُ أيضاً أنْ يَتولَّدَ عن كُلِّ واحِدٍ مِن تلكَ الأرواح القويّةِ القاهِرةِ شُعَبٌ ونتائجُ، اللهُ يَعلَمُ عَدَدَها، وإليه الإشارةُ بقولِهِ تعالى: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزُّمَر: ٧٥]»[٢]. إلى هنا كلامُه.

وقالَ صاحِبُ «المَقاصِد»: «إنَّ[٣] لِكُلِّ فَلَكٍ رُوحاً كُلِّيّاً يُدبِّرُه، ويَتَشعَّبُ منه أرواحٌ كثيرةٌ، مَثَلاً للعَرْشِ ـ أعني: الفَلَكَ الأعظَمَ ـ رُوحٌ يُرى أثَرُه[٤] في جميع ما في جَوْفِهِ يُسمّى بالنَّفْسِ الكُلِّيَّةِ والرُّوح الأعظم، ويَتَشعَّبُ مِنها أرواحٌ كثيرةٌ مُتعلِّقةٌ بأجزاءِ العَرْشِ وأطرافِه، كما أنَّ النَّفْسَ النّاطِقةَ تُدبِّرُ أمرَ بَدَنِ الإنسانِ[٥]، ولها قُوًى طبيعيّةٌ وحَيَوانيّةٌ ونَفْسانيّةٌ بحَسَبِ كُلِّ عُضوٍ.

---

(١) فتَلْغو خصوصيّةُ العرش حينئذٍ، على أنَّ تطبيقَ حَمَلةِ العرش على العقول والنفوس من البُعدِ بمكان.

(٢) «المطالب العالية» للرازيّ (٧/ ٢١).

(٣) عبارة التفتازانيّ في «شرح المقاصد»: «يشير إلى ما ذهب إليه أصحاب الطلسمات من أنّ...»، يُريدُ بقوله: «يشير» نفسَه، فإنه قال في متن «المقاصد»: «زعموا أنّ لكُلِّ فلك...»، ومُلاحَظةُ هذا السِّياق مُهِمّة، فإنّ هذا المبحث وما قبله من «شرح المقاصد» مُفرَّع على قول الفلاسفة، ولا يرتضيه الإمامُ التفتازانيُّ نفسُه.

(٤) في (أ): «روح يُدبِّره، أثرُه...»، وله وجه، والمُثبَتُ من (ب) و(ل) و(م)، وفي المطبوع من «شرح المقاصد»: «روح يُدبِّرُ أمرَه».

(٥) في (ب) و(م): «السلطان».

وعلى هذا يُحمَلُ قولُه تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ: ٣٨]، وقولُه تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزُّمَر: ٧٥]. وهكذا سائرُ الأفلاك.

وأثبَتُوا لِكُلِّ دَرَجةٍ رُوحاً يَظهَرُ أثَرُه عندَ حُلولِ الشَّمْسِ تلكَ الدَّرَجةَ، وكذا لِكُلٍّ مِنَ الأيام والسَّاعاتِ، والبِحارِ والجبالِ، والمَفاوِزِ والعِمْراناتِ، وأنواع النَّباتاتِ والحيواناتِ، وغيرِ ذلكَ، على ما وَرَدَ في لِسانِ الشَّرْعِ مِن مَلَكِ الأرزاقِ ومَلَكِ الجِبالِ ومَلَكِ الأمطارِ ومَلَكِ المَوْتِ[1] ونَحْوِ ذلك.

وبالجُمْلةِ، فكما ثبَتَ لِكُلٍّ مِنَ الأبدانِ البشريّةِ نَفْسٌ تُدبِّرُه، فقد أثبَتُوا لِكُلِّ نَوْعٍ مِنَ الأنواع، بل لِكُلِّ صِنفٍ رُوحاً يُدبِّرُه، ويُسمّى بالطِّباع التّامِّ لذلكَ النَّوْع، يَحفَظُه عنِ الآفاتِ والمَخافاتِ، ويَظهَرُ أثرُه في النَّوْعِ ظُهورَ أثَرِ النَّفْسِ الإنسانيّةِ في الشَّخْص.

وقد دَلَّتِ الأخبارُ الصِّحاحُ على كَثْرتِهم جدّاً، كقولِهِ عليه السَّلامُ: «أطَّتِ السَّماءُ وحُقَّ لها أنْ تَئِطَّ، ما فيها مَوضِعُ قَدَمٍ إلا فيه مَلَكٌ ساجِدٌ أو راكِع»[2]»[3]. انتهى كلامُه.

وكأنّ في عِبارةِ ﴿رَبِّكِ﴾ الواقِعةِ في آيةِ النَّحْلِ في قولِهِ تعالى: ﴿ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾ الآيةَ، إشارة إلى هذا، أي: فاسلُكي الطُّرُقَ التي سَهَّلَها لكِ مُدبِّرُ أُمورِكِ في عَمَلِ العَسَل.

---

(١) في (ب) و(م): «وملك الملكوت»، وهو خطأ.

(٢) أخرجه الترمذيّ (٢٣١٢)، وابن ماجه (٤١٩٠) من حديث أبي ذرّ رضي الله عنه، وقال الترمذيّ: حديث حسن غريب.

(٣) «شرح المقاصد» للتفتازانيّ (٣/ ٣٦٧ـ٣٦٨).

وإنّما قالَ: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا﴾ لأنّ استِحالةَ الأطعِمةِ[١] لا يكونُ إلا في البَطْنِ، ولا دلالةَ فيه على تَعْيينِ المَخرَج، إلّا أنه رُوِيَ عن عليٍّ رضيَ اللهُ عنه أنه قالَ في تحقيرِهِ للدُّنيا: «أشرَفُ لِباسِ ابنِ آدمَ فيها لُعابُ دُودةٍ، وأشرَفُ شرابِهِ رَجِيعُ نَحْلة»[٢].

وفي «تفسيرِ الإمام القُرْطُبيّ»: «قالَ الغَزنَويُّ[٣]: قد صَنَعَ أرسطا طاليسُ بَيْتاً مِن زُجاجٍ لِيَنظُرَ إلى كَيْفيّةِ ما تَصنَعُ، فأبَتْ أنْ تَعمَلَ حتّى لَطّخَتْ[٤] باطنَ الزُّجاج بالطِّين»[٥].

وعلى الوَجْهِ الذي اختَرْناهُ يَظهَرُ وَجْهُ شَرَفِ الإنسانِ وكرامتِهِ وفَضْلِهِ على سائرِ أنواعِ الحيوان، حيثُ كانَ كُلُّ فَرْدٍ منه بمَنزِلةِ نَوْعٍ مُستَقِلٍّ مِن تلكَ الأنواع في الانفِرادِ بمُدبِّرٍ رُوحانيّ.

* * *

---

(١) أي: تغيُّرَها وانقلابَها من صورة إلى صورة، أو من نوع إلى نوع، أو نحو ذلك.

(٢) ذكره القرطبيّ في «تفسيره» (١٠/ ١٣٥) ـ وهو مصدر المُصنِّف ـ ومن قبلِهِ ابنُ عطية في «المحرر الوجيز» (٣/ ٤٠٦، النحل: ٦٩).

(٣) هو العلامة المُفسِّر النَّحْويّ أبو عبد الله محمَّد بن طيفور ـ أو ابن يزيد بن طيفور ـ السجاونديّ الغزنويّ (ت ٥٦٠)، له تفسير حسن سمّاه «عين المعاني في تفسير السبع المثاني»، وله أيضاً «علل القراءات» و«الوقف والابتداء»، وكان من كبار المُحقِّقين. انظر: «غاية النهاية في طبقات القرّاء» لابن الجزريّ (٢/ ١٥٧)، و«الوافي بالوفيات» للصَّفَديّ (٣/ ١٤٧)، و«طبقات المفسِّرين» للداوديّ (٢/ ١٦٠ و٢٧٣).

(٤) في (م): «لخطت»، وهو خطأ، وعلى حاشية (ب): «لوَّثت».

(٥) «تفسير القرطبي» (١٠/ ١٣٥).

[خاتمة]

ولنَختِمِ الرِّسالةَ بمَقالةٍ في تَفْصيلِ ما وَعَدْناهُ مِن بيانِ حالِ زَرَادُشْتَ الحكيم:

قالَ مُحمَّدٌ الشَّهْرَسْتانيُّ[1] في كِتابِ «المِلَلِ والنِّحَلِ»: «إنَّه ظَهَرَ في زمانِ بشتاسف[2] المَلِكِ، ودَعاهُ إلى دينِهِ فأجابَه، وهو عِبادةُ الله تعالى والكُفرُ بالشَّيْطانِ والأمرُ بالمَعْروفِ والنَّهيُ عنِ المُنكَرِ واجتِنابُ الخبائثِ، وقالَ: النُّورُ والظُّلْمةُ أصلانِ مُتَضادّانِ، وكذلكَ يَزْدان وآهَرْمَن[3]، وهما مَبدَأُ مَوْجوداتِ العالَم، وحَصَلَتِ التراكيبُ مِن امتِزاجِهما، وحَدَثَتِ الصُّوَرُ مِنَ التراكيبِ المُختَلِفة، والباري تعالى خالقُ النُّورِ والظُّلْمةِ ومُبدِعُهما، وهو واحدٌ لا شريكَ له، ولا ضِدَّ ولا نِدَّ»[4]. انتهى.

---

(١) هو العلامة المُتكلِّم أبو الفَتح محمَّد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستانيّ الشافعيّ (٤٧٩-٥٤٨)، من كبار المُتكلِّمين ومُحقِّقيهم، كان كثيرَ المَحفوظ قويَّ الفَهْم مليحَ الوعظ، له مُصنَّفات، منها: «المِلَل والنِّحَل» و«نهاية الإقدام في علم الكلام» و«مصارعة الفلاسفة». انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبيّ (٢٠/ ٢٨٦-٢٨٨)، و«طبقات الشافعية الكبرى» لابن السبكيّ (٦/ ١٢٨-١٣٠).

(٢) في (ل): «ستاسق»، وهو تصحيف، وفي (أ) و(ب) و(م): «شتاسف»، وأضفتُ إليه الباء. وفي «المِلَل والنِّحَل»: «كشتاسب»، ولا يُنافيه، فإنه من ملوك الفرس، وأصلُ اسمه بالفارسية «گُشتاسپ»، ولكنَّه يُذكَر في كتب التاريخ غالباً بلفظ «بشتاسف» أو «بشتاسب»، وانظر: «تاريخ الطبري» (١/ ٥٦١-٥٦٥)، و«تاريخ «المنتظم» لابن الجوزي (١/ ٤١٢)، و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير (١/ ٢٢٥-٢٢٧ و٢٣٨-٢٤٠)، وغيرها.

(٣) كذا ضبطه المُصنِّف في تعليق له على «رسالته تحقيق في الجبر والقَدَر». ويرى المجوسُ أنّ يزدان إلهٌ قديم، وآهرمن إلهٌ حادث، وبينهم في وَجْهِ حدوثه اختلاف، وأنهما مُدبِّرا العالم، فيزدان فاعلُ الخيرات، وآهرمن فاعل الشرور.

(٤) «المِلَل والنِّحَل» للشهرستانيّ (١/ ٢٣٦).

وممَّنْ حَسَّنَ الظنَّ بشأنِهِ مَنْ قالَ عندَ الحاجةِ إلى النَّقْلِ عنه: «عن[١] زَرَادُشْتَ الآذَرْبايجانيِّ صاحِبِ كتابِ «الزند» النَّبيِّ الكامِلِ والحكيم الفاضِلِ»[٢].

فإنْ قلتَ: أليسَ في قولِهِ عليه السَّلام: «سُنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكِتابِ غيرَ ناكِحِي نِسائهم وآكِلي ذبائحِهم»[٣]، وقولِهِ تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا﴾ [الأنعام: ١٥٦]، دلالةٌ على بُطْلانِ ما ذُكِرَ مِن نُبوّةِ زَرَادُشْت وصحّةِ[٤] دينِه؟ وقد قالَ صاحِبُ «التَّيْسير»[٥] في تَفْسيرِ الآيةِ المَذْكورةِ: دلَّ هذا على أنَّ المَجُوسَ لَيسُوا مِن أهلِ الكِتابِ؛ إذْ لو كانوا كذلكَ كانوا ثلاثَ طوائف.

قلتُ: مَبْنى الدلالةِ المَذْكورةِ على أنْ يكونَ دينُه دينَ المَجُوسِ، أو يُدَّعى أنه يَنزِلُ عليه كِتابٌ مِنَ السَّماءِ، والأوّلُ ظاهِرُ البُطْلانِ على بَيانِ صاحِبِ «المِلَلِ والنِّحَلِ»، حيثُ فرَّقَ بينَه وبينَ دينِ المَجُوسِ، والثاني غيرُ ثابتٍ، قالَ الفاضِلُ

---

(١) سقط من (ب) و(م): «عن».

(٢) لعلّه يقصدُ قطبَ الدين الشِّيرازيَّ، لكنَّ لفظَه في «شرح حكمة الإشراق» (ص: ٣٥٧): «كما أخبر الحكيمُ الفاضل والإمامُ الكامل زرداشت الآذربايجانيُّ عنها في كتاب الزند».

(٣) أخرجه عبد الرزاق في «مُصنَّفه» (١٠٠٢٨)، وابن أبي شيبة في «مُصنَّفه» (١٦٥٨١)، والبيهقي في «سننه الكبرى» (٩/ ٢٨٤ ـ ٢٨٥) عن الحسن بن محمد ابن الحنفيّة مرسلاً.

وأخرجه الإمام مالك في «الموطأ» (٢٩٢)، وعبد الرزاق (١٠٠٢٥)، وابن أبي شيبة (١٠٨٧٠) من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً، دون قوله: «غير ناكحي... إلخ». وفي إسناده انقطاع يسير.

(٤) في (ب) و(م): «وحجة»، وهو تصحيف.

(٥) هو الإمام نجم الدين عمر بن محمَّد النسفيّ الحنفيّ (٤٦١ ـ ٥٣٧)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الجبر والقدر».

المَذْكورُ: «وله كِتابٌ صَنَّفَه، وقيلَ: أُنزِلَ عليه، وهو: زندَوِسْتا[١]»[٢]. واللهُ تعالى أعلَمُ بحقيقةِ الحال[٣].

***

(١) كذا رُسِمَت في جميع النُّسَخ، والمعروف: «زند أفستا» بكسر ما يُشبِهُ الفاء، ولذا ضبطتُ ما في النُّسَخ: بفتح الدال وكسر الواو. ومعنى «زند أفستا»: تفسير الزند أو شرحه. وانظر: «أفستا الكتاب المُقدَّس الديانة الزرداشتية» للدكتور خليل عبد الرحمن.

(٢) «المِلَل والنِّحَل» للشهرستاني (١/ ٢٣٧).

(٣) بعدها في (أ): «تم»، وفي (ل): «تمت الرسالة».

هذا، ولم يُفصِّل المُصنِّف حال زرادشت، كما ادَّعى في أول الخاتمة، وإنما اقتصر على النقل عن الشهرستانيّ، واعتمد عليه كلَّ الاعتماد، وأمرُ زرادشت طويل ومُشكِل، ويُنظَر من المصادر القديمة: «المنتظم» لابن الجوزي (١/ ٤١٢ ـ ٤١٣)، و«الكامل» لابن الأثير (١/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦)، و«تاريخ ابن خلدون» (٢/ ١٨٩ ـ ١٩٠)، وأما الدراسات المعاصرة حوله فكثيرة جداً، ومنها: «زرادشت والزرادشتية» للدكتور الشفيع الماحي أحمد.

رِسَالَةٌ فِي
حَقِيقَةِ الزَّمَانِ

تأليف العلامة

ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسخة خطية واحدة

تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه والصلوة على نبيه محمد وآله وبعد ان في حقيقة الزمان خمس مذاهب ... ما قال
بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد لا يقبل لذاته العدم فيكون واجبا لذاته وانما قلنا
انه لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد والقبل
وذلك انما يكون هو البعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف وثانيها
انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة
الزمان فالزمان محيط بها ايضا وهذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج
كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين مختلفة المعنى فلم يتحد
الوسط ... انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار
ايضا وهذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل
الثاني فلا ينتج كيف والحركة تتوصف بالسرعة والبطوء بخلاف الزمان
ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو ومن تابعه انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج
ارسطو على ذلك بانه متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما تقرر ان المساواة والتفاوت
من خواص الكم وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الزمان ~~منفصلا~~
مركبا من آنات متتالية ولا يتركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا
لاستلزامه التركب من الآنات المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية
متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لامر قار يجتمع اجزاؤه والا لكان
الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل كونه قارا والا لكانت الحوادث
المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذي لا يتصور وجوده بدون
الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي كان الزمان مقدارها والا انقطع الزمان
ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وانه محال للدليل الذي اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان
مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة منقطعة لامتناع لاتناهي الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيم
على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين مختلفتين في الجهة [illegible]
عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهة الى اخرى
وهي اي الحركة المستديرة هي الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر بها اي بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة
فيقال هذه الحركة في ثلاث ساعة وتلك الحركة في ساعتين فيكون الزمان مقدارا لاسرعها الا باسرها [illegible]
يكون مقداره اي زمانه اقل لان قلة الزمان تقتضي سرعة الحركة [illegible]
منها الساعة [illegible] وقد [illegible]
للتجزيات [illegible] فاذا قيل متى
جاء زيد يقال [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد [illegible]
[illegible] الزمان بالنسبة الى الاقوام [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله المَلِكِ الدَّيّان، المُنزَّه عن أن يجري عليه زمان، أو أن يحُلَّ في مكان، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ المبعوثِ إلى الإنس والجانّ، وعلى آلِهِ وصَحْبه في كلِّ وقتٍ وآن.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ صغيرةٌ في حقيقة الزَّمان، للعلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠)، رحمه الله تعالى، لَـخَّصَ فيها ما ورد في «المواقف» للعَضُدِ الإيجيّ و«شرحه» للسَّيِّد الشريف الجرجاني من الكلام في حقيقة الزمان، مختصِراً كثيراً ممّا ورد فيه ـ أعني: في «شرح المواقف» من مُناقشات، مع تصرُّف يسير جدّاً في بعض الألفاظ والعبارات.

وقد صرَّح المُصنِّفُ في آخر الرسالة بمصدره فيها، بقوله: «كذا في «شرح المواقف» للشريفِ الجرجانيّ رحمه الله».

وكأنّ المُصنِّفَ كتبها على عَجَلٍ لأمرٍ ما، كما هو الحالُ في عدّةِ رسائلَ له أُخرى، بخِلافِ الرسائل التي اعتنى بتصنيفها، وأجاد في تحريرها، فكان فيها ناقداً خبيراً، وجِهبِذاً نِحْريراً.

وقد اعتمدتُ في تحقيق هذه الرسالة على نسخة واحدة، وهي نسخة مكتبة رشيد أفندي، وإليها الإشارةُ في التعليقات بـ «النسخة التي بين يديّ».

وقد خَلَت النسخةُ المذكورة عن إثبات عنوان للرسالة، وأثبتُّه «رسالة في حقيقة الزمان» من قول المُصنِّف في بدايتها: «اعلم أنّ في حقيقة الزمان خمسةَ مذاهب».

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لِوَليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّهِ مُحمَّدٍ وآلِه.

اعلَمْ أنّ في حقيقةِ الزَّمانِ خمسةَ مذاهب:

أحدُها: ما قالَه بعضُ قُدماءِ الفلاسِفةِ: أنه جَوهَرٌ مُجرَّدٌ لا يَقبَلُ لِذاتِهِ العَدَمَ، فيكونُ واجِباً بالذّات.

وإنّما قُلْنا: «إنّه لا يَقبَلُ العَدَمَ لِذاتِه»؛ إذْ لو عُدِمَ لكانَ عَدَمُه بعدَ وجودِهِ بَعْدِيّةً لا يُجامِعُ فيها البَعْدُ القَبْلَ[1]، وذلكَ المَذْكورُ هوَ البَعْدِيّةُ بالزَّمانِ، فيكونُ الزَّمانُ مَوْجوداً حالما فُرِضَ مَعْدوماً. هذا خُلْف[2].

وثانيها: أنه الفَلَكُ الأعظَمُ، لأنه مُحيطٌ بالكُلِّ، أي: بكُلِّ الأجسام المُتحرِّكةِ المُحتاجةِ إلى مُقارنةِ الزَّمانِ، فالزَّمانُ مُحيطٌ بها أيضاً.

وهذا استِدلالٌ بمُوجِبَتَينِ مِنَ الشَّكْلِ الثاني فلا يُنتِجُ، كما عُلِمَ في مَوضِعِه. على أنّ الإحاطةَ المَذْكورةَ في المُقدِّمتَيْنِ مُختَلِفةُ المَعْنى قَطْعاً، فلا يَتَّحِدُ الوَسَط[3].

(١) في النسخة التي بين يديّ: «البعد والقبل»، والتصويب من «شرح المواقف».

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٥٣٩ـ ٥٤٠)، أو (٥/ ١٠٤) بحاشيتَي السّيالكوتي وحسن جلبي.

(٣) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٥٤١)، أو (٥/ ١٠٦) بحاشيتَيه.

وثالثُها: أنه حَرَكةُ الفَلَكِ الأعظَم، لأنها غيرُ قارّةٍ، كما أنّ الزَّمانَ غيرُ قارٍّ أيضاً.

وهذا الاستِدلالُ مِن جنسِ ما قبلَه، فإنّه أيضاً استِدلالٌ بمُوجِبَتَينِ مِنَ الشَّكْلِ الثاني، فلا يُنتِج[1]. كيفَ والحركةُ تُوصَفُ بالسُّرعةِ والبُطْءِ، بخِلافِ الزَّمانِ[2]؟

ورابعُها ـ وهوَ المَشْهورُ فيما بينَ القومُ ـ: ما ذهَبَ إليه أرسطو مِن أنه مِقْدارُ حَرَكةِ الفَلَكِ الأعظَم.

واحتَجَّ أرِسْطو على ذلكَ بأنه مُتفاوِتٌ بالزِّيادةِ والنُّقْصانِ، فهوَ كَمٌّ؛ لِمَا قُرِّرَ أنّ المُساواةَ والتَّفاوُتَ مِن خَواصِّهِ، وقد ثبَتَ بالبُرهانِ امتِناعُ الجُزءِ الذي لا يَتَجزَّأُ، فلا يكونُ الزَّمانُ مُركَّباً مِن آناتٍ مُتتاليةٍ، وإلّا تَركّبَ[3] الجِسمُ مِنَ الأجزاءِ التي لا تَتجزَّأ، فلا يكونُ الزَّمانُ كمّاً مُنفَصِلاً؛ لاستِلزام التَّركُّبِ مِنَ الآناتِ المُتتاليةِ التي هيَ الوَحَداتُ، بل يكونُ كمّاً مُتَّصِلاً، فهوَ مِقْدارٌ، أي: كمِّيّةٌ مُتَّصلةٌ تتلاقى أجزاؤُها على حدودٍ مَفروضةٍ مُشتَركة.

وليسَ مِقداراً لأمرٍ قارٍّ تجتمعُ أجزاؤُه، وإلّا كانَ الزَّمانُ قارّاً مِثلَه، لأنّ مِقْدارَ القارِّ قارٌّ بالضَّرورةِ، لكنَّ الزَّمانَ يَستَحيلُ كونُه قارّاً، وإلّا كانتِ الحوادثُ المُتعاقِبةُ مُجتَمِعةً معاً، فهوَ مِقدارٌ لهيئةٍ غيرِ قارّةٍ للجِسم المُتحرِّكِ الذي لا يُتَصوَّرُ وجودُه مُتَحرِّكاً بدونِ الزَّمانِ، وهيَ الحركة.

---

(١) في طبعتي «شرح المواقف»: «فلا يصحّ»، وله وجه، لكنَّ المُثبَتَ في هذه الرسالة أوجه.

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٥٤١ ـ ٥٤٢)، أو (٥/ ١٠٦) بحاشيتَيه.

(٣) في النسخة التي بين يديّ: «ولا يتركب»، والتصويب من «شرح المواقف».

ويَمتَنِعُ انقِطاعُها، أي: انقِطاعُ الحَرَكةِ التي كانَ الزَّمانُ مِقْدارَها، وإلّا انقَطَعَ الزَّمانُ أيضاً، فيَلزَمُ عَدَمُه بعدَ وجودِه، وإنّه مُحالٌ للدَّليلِ الذي أُثبِتَ به المذهبُ الأوّلُ بعَيْنِه، فيكونُ الزَّمانُ مِقْدارَ الحركةِ مُستَديرةً، لأنّ الحركةَ المُستَقيمةَ تَنقَطِعُ لا مَحالةَ لِتَناهي الأبعادِ، فلا يجوزُ ذهابُ المُستَقيمةِ على استِقامتِها إلى غيرِ النِّهايةِ، ووجوبِ[1] سُكونِهِ بينَ كُلِّ حركتَينِ مُختَلِفتَينِ في الجُمْلةِ صادِرَتَينِ عن مُتحرِّكٍ واحِدٍ، فلا يجوزُ أيضاً استِمرارُ المُستَقيمةِ ودَوامُها بانعِطافِ المُتحرِّكِ عن جِهةٍ إلى جِهةٍ أُخرى.

وهي ـ أي: الحرَكةُ المُستَديرةُ ـ هيَ الحركةُ الفَلَكيّةُ.

ولا شكَّ أنه يُقدَّرُ به ـ أي: بالزَّمانِ ـ كلُّ الحركاتِ المُتخالِفةِ بالسُّرعةِ، فيُقالُ: هذه الحركةُ مَثَلاً في ساعةٍ، وتلكَ الحركةُ في ساعتَينِ، فيكونُ الزَّمانُ مِقداراً لأسرعِها، لأنّ أسرَعَ الحركاتِ يكونُ مِقدارُه ـ أي: زمانُه ـ أقلَّ، فإنّ قلّةَ الزَّمانِ تَقتَضي سُرْعةَ الحركةِ، وحينَئذٍ أمكنَ أنْ يُقدَّرَ به الحركاتُ كلُّها[2].

وخامسُها: مذهبُ الأشاعِرةِ، وهوَ أنه مُتجدِّدٌ [معلومٌ][3] يُقدَّرُ به مُتجدِّدٌ مُبهَمٌ إزالةً لإبهامِهِ، وقد يَتعاكَسُ التَّقْديرانِ بينَ المُتجدِّداتِ، فيُقدَّرُ تارةً هذا بذاكَ، وأُخرى ذاكَ بهذا؛ بحَسبِ ما هوَ المُتصوَّرُ المَعْلومُ للمُخاطَبِ.

فإذا قيلَ: متى جاءَ زيدٌ؟ يُقالُ: عندَ طُلوعِ الشَّمْسِ، إذا كانَ المُخاطَبُ السّائلُ مُستَحضِراً لِطُلوعِ الشَّمْسِ، ولم يَكُنْ مُستَحضِراً لمجيءِ زيدٍ، كما

---

(١) بالجرّ، عطفاً على «تناهي» من قوله: «لتناهي الأبعاد».

(٢) انظر: «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٥٤٢)، أو (٥/ ١٠٧ ـ ١٠٨) بحاشيتَيه.

(٣) زيادة من «شرح المواقف»، والسِّياقُ يقتضيها.

دلَّ عليه سُؤالُه. ثمَّ إذا قيلَ: متى طلَعَ الشَّمْسُ؟ يُقالُ: حينَ جاءَ زيدٌ، لِمَنْ كانَ مُستَحضِراً لمجيءِ زيدٍ دونَ طُلوعِها. ولذلكَ اختَلفَ الزَّمانُ بالنِّسْبةِ إلى الأقوام(١).

كذا في «شرح المَواقِفِ» للشَّريفِ الجُرْجانيِّ، رحمَه الله(٢).

***

(١) انظر: «المواقف» للإيجيِّ و«شرحه» للجرجانيِّ (١/ ٥٤٦)، أو (٥/ ١١٣) بحاشيتَيه.

(٢) بعدها في النسخة التي بين يديّ: «تمت».

شرح تجويد التجريد

تأليف العلامة

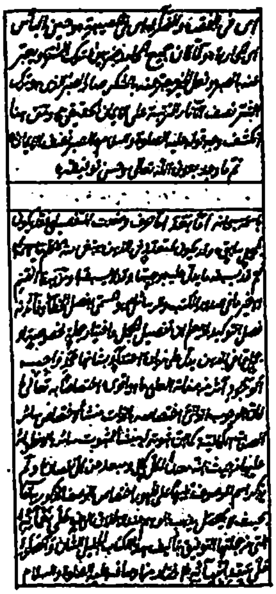
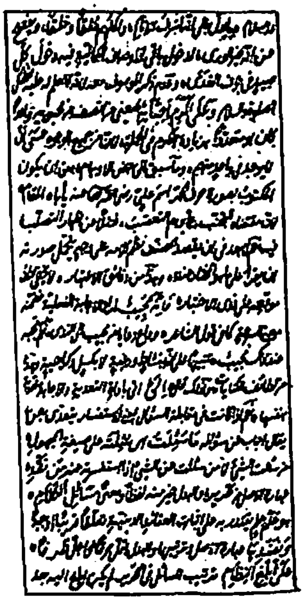
ابن كمال باشا

تطبع محققة على ثلاث نسخ خطية

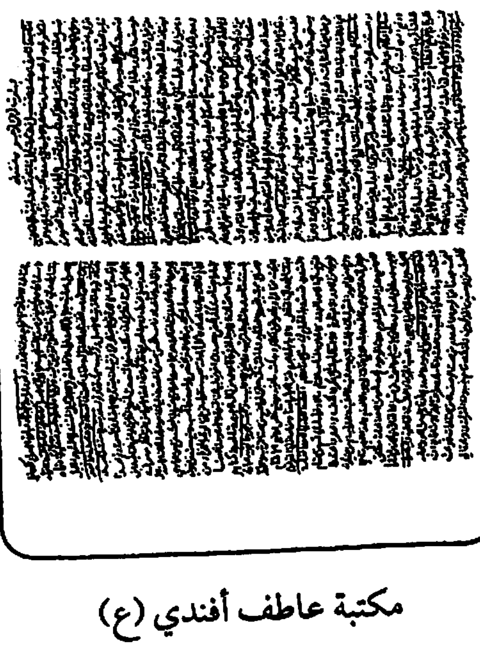
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

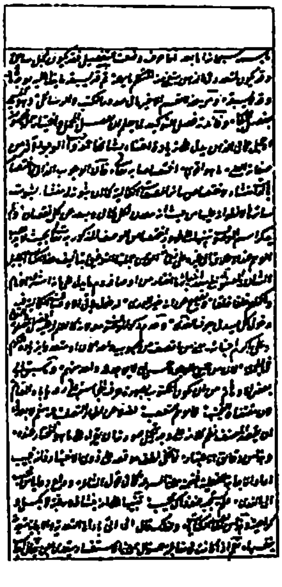
دار اللباب

مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة عاطف أفندي (ع)



مكتبة مراد ملا (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصَّلاةُ والسَّلامُ على خاتم النبيِّين، سيِّدنا محمَّدٍ سيِّد الأوَّلين والآخرين، وعلى آله الطاهرين المُطهَّرين، وصَحْبه الكِرام المُكرَّمين، وعلى تابعيهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

وبعدُ:

فقد صنَّف العلامةُ المُحقِّقُ الكبيرُ نصيرُ الدِّين الطوسيّ (٥٩٧ ـ ٦٧٢)، وهو أحدُ الأذكياء الجامعين بين عِلمَي الحكمة والكلام، كتابه المشهور «تجريد العقائد» ـ ويُسمّى بـ «تجريد الكلام» أيضاً ـ، وهو كتابٌ مُهِمٌّ في تاريخ علم الكلام عموماً[١]، وقد شُغِلَ به علماءُ هذا الفنِّ من بعده قبولاً وردّاً، وإفادةً ونقداً، فتَصَدَّوا لِشرحِهِ والتَّحْشيةِ عليه تارةً، ولمُحاكاتِهِ والتصنيفِ على منوالِهِ أُخرى[٢].

(١) ومع كون مُصنِّفِهِ شيعياً إمامياً، ووافق الفلاسفةَ في جملةٍ من أقوالهم، إلاّ أنّ أثرَ هذا الكتاب لم يَقتَصِرْ على أهل مذهبه ونِحْلتِه.

والكلامُ هنا عن الجانب العلميّ للنصير الطوسيّ وكتابه، وأما الجانبُ الشخصيُّ ـ أعني: اتِّصالَه بهولاكو وقُربَه منه ـ فأمرٌ آخرُ ليس هذا محلَّ بَحْثِه، ولله الأمرُ من قبلُ ومن بعد.

(٢) يُنظَر للتفصيل في الكتب المُصنَّفة حول «تجريد العقائد»: «كشف الظنون» (١/ ٣٤٦ ـ ٣٥١)، ودراسة الدكتور عباس محمد حسن سليمان لكتاب «التجريد» في مُقدِّمة تحقيقه له (ص: ٩ ـ ٣٦)، ودراسة الدكتور خالد العدواني له في مُقدِّمة تحقيقه لشرح الأصفهانيّ عليه، أعني: «تسديد القواعد» (١/ ٣٧ ـ ٦٧).

وقد عَمَدَ إليه العلامةُ المُحقِّق المعقوليّ، المُتكلِّمُ النَّظّار الجدليّ، شيخ الإسلام، ومفتي الأنام، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، فهذّبَ عباراتِه، وأصلَحَ مُشكِلاتِه، وتَـمَّمَ نواقصَه، وحقّقَ مباحثَه، في كتاب سمّاه «تجويد التجريد»[(١)].

ثم قصَدَ ابنُ الكمال نفسُه إلى شرح «تجويده»، مُنبِّهاً على مواضع الإصلاح والتغيير، ومُبيِّناً وَجْهَ العُدول عما في أصل «التجريد»، مع الاهتمام بشرح مباحثه العلمية، ومسائله الكلامية، مُوافِقاً مَنْ سبقه من الشُّـرّاح تارةً، ومُخالِفاً لهم أخرى، فصار كتابُه شرحاً للأصل والفرع جميعاً.

وعلى الرَّغْم مِن أنني لم أَقِفْ على هذا الكتاب ـ أعني: «تجويد التجريد» ـ مُفرَداً عن «شرحه»، ومِن أنّ الذي وقفتُ عليه من نُسَخ «الشرح» ناقصة، بل الموجودُ فيها جزءٌ يسيرٌ جدّاً من الكتاب[(٢)]، إلّا أنّ الاطلاعَ على هذا القَدْرِ من الكتاب مُهِمّ، ففيه ما يُنبِئُ عن منهج المُصنِّف فيه، وما يدلُّ على مكانتِهِ في هذا العِلم، كما أنه يحثُّ الباحثين على مزيدٍ من الاهتمام بهذا الكتاب، والتَّتبُّع لأثره، والتفتيش عن نُسَخِه، لعلّ تَتِمّتَه تظهرُ في إحدى الخزائن في مستقبل الأيام.

وقد يَخطُرُ على الذِّهنِ أنّ الكتابَ في أصلِهِ ناقص، وليس كذلك، بل هو تامّ،

---

(١) وهذا النوعُ من التصنيف شائعٌ عند ابن كمال باشا، فله أيضاً: «تغيير التنقيح»، غيّر فيه عبارةَ «التنقيح» في أصول الفقه لصدر الشريعة، و«إصلاح المفتاح» أصلَحَ فيه عبارة «مفتاح العلوم» في البلاغة للسَّكّاكيّ، و«تحسين تهذيب الكلام» أصلَحَ فيه عبارة «تهذيب المنطق والكلام» للتفتازانيّ.

(٢) فإننا إذا نظرنا إلى «تجريد العقائد» المطبوع مُفرَداً في نحو ١٠٠ صفحة، نجدُ أنّ الموجود من «تجويد التجريد» يُقابِلُ الصفحتين الأُولَيَينِ منه فقط. وإذا نظرنا إلى «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ المطبوع في أزيد من ٤٠٠ صفحة ـ وهو أهمُّ مصادر المُصنِّف ـ نجدُ أنّ الموجود من «شرح تجويد التجريد» يُقابِلُ الصفحات التِّسع الأولى منه فقط.

والموجودُ منه ناقص، يدلُّ على ذلك أنّ الموجودَ من الكتاب مبتورُ الآخر في أتمِّ نُسَخِه، وهذا يعني أنّ المُصنِّف لم يَتَوقّفْ عنده، وهذا البَتْـرُ واقع في آخر الصفحة اليمنى من اللوحة، أي: في آخر ظهر الورقة من الكتاب الخطيّ، وقد كتب الناسخُ تحت السطر الأخير تعقيبةً تدلُّ على ما سيأتي في بداية وَجْهِ الورقة التالية، إلّا أنّ الورقة التالية في النُّسخةِ هي بدايةُ رسالةٍ أخرى، وهذا يعني أنّ عدداً من الأوراق قد سقط من أصل الكتاب الخطيّ قبل تصويره إلكترونيّاً.

كذلك فإنّ المُصنِّفَ أحال عليه في «رسالته في تحقيق الوجود الذهنيّ» بقوله: «ومَنشَؤُه عدمُ الفرق بين القيام بالغيرِ والثُّبوتِ له...، وقد حَقَّقْنا الفرقَ بينهما في «شرح تجويد التَّجْريد» على وَجْهٍ يَذُبُّ عنه الشُّكوكَ والأوهام»، والمسألةُ المذكورةُ ليست في القسم الموجود من الكتاب.

والكتابُ ثابتُ النِّسبة إلى المُصنِّف جزماً، فأسلوبُ المُصنِّف فيه ظاهر، وقد ذكره المُصنِّفُ نفسُه وأحال عليه في «رسالتِهِ في تحقيق الوجود الذهنيّ»، كما سلف آنفاً.

وقد اعتمدتُ في تحقيقه على ثلاث نُسَخ خطية، الأولى: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثانية: نسخة مكتبة مراد ملّا، ورمزتُ إليها بالحرف (م)، والثالثة: نسخة مكتبة عاطف أفندي، ورمزتُ إليها بالحرف (ع).

والنُّسختان (ب) و(م) ليس فيهما إلا خطبةُ الكتاب، وأما النُّسخة (ع) فتزيدُ عليهما ضِعْفَ ما فيهما، أي: أنّ ما في (ب) و(م) هو ثلثُ ما في (ع)، وقد نبَّهتُ على ذلك في موضعه من التعليقات.

وأما عنوان الكتاب فقد خَلَتْ عنه النُّسَخُ الثلاث، حتى ظنّه المُفَهرِسون حاشيةً على مُقدِّمة «التجريد»، وهو خطأ جزماً، والمُصنِّف يُصرِّح فيه بتسمية المتن

بـ «تجويد التجريد»، كما يُصرِّح في «رسالته في تحقيق الوجود الذهنيّ» بتسمية الشرح بـ «شرح تجويد التجريد»، فلا مَعدِلَ عنه.

وبه يظهر أنّ ما وقع في بعض المصادر من تسميته بـ «تجريد التجريد»[1] هو خطأُ مُصنِّفٍ أو تصحيفُ ناسخ.

هذا، وقد سلك المُصنِّف في هذا الشرح طريقة المزج بين المتن والشرح، فصَعُبَ تمييزُ المتن ـ الذي هو «تجويد التجريد» ـ وإفرادُه في بعض المواضع، بل عَسُرَ أحياناً، وقد اجتهدتُ في تمييزه قَدْرَ وُسْعي، وأثبتُّه بين هلالَين بخط غامق، ثم استخرجتُه ثانيةً وأفردتُه في مقاطعَ ليُقرأ متَّصلاً بعضُه ببعض قبل الولوج في التفاصيل، وجعلتُه بين حاصرتَينِ على هذه الصُّورة [ ]؛ تنبيهاً على أنه من زيادتي على ما في أصل الكتاب.

ثم أثبتُّ تعليقاً على كلِّ مقطع من مقاطع «التجويد» عبارةَ الطوسيّ في «التجريد»، ليُقارِنَ بين العبارتَينِ مَنْ أراد، وعلَّمتُ على مواضع التغيير بخطٍّ تحتها؛ زيادةً في التوضيح، وتيسيراً للوقوف على مُراد المُصنِّف حيثُ يُكرِّر في الشرح التنبيهَ على ما ورد في أصل «التجريد» حيثُ غيَّر العبارة.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

(١) انظر: «الشقائق النعمانية» لطاشكُبْري زادَهْ (ص: ٢٢٧)، و«إيضاح المكنون» لإسماعيل البغدادي (١/ ٢٢٧).

بسم الله الرحمن الرحيم(١)

[أمّا بَعْد حَمْدِ واجِبِ الوجودِ على نَعْمائِه، والصَّلاةِ على سيِّدِ أنبيائِه، وعلى أكرَمِ أحِبّائِه، فإنّي مُجيبٌ إلى ما سُئِلتُ مِن نَقْدِ مَسائلِ الكلام، ونَضْدِها على أبلَغِ النِّظام، مُشيراً إلى دُرَرِ قواعِدِ الاعتِقاد، وغُرَرِ فرائدِ الاجتِهاد، ممّا قادَني الدَّليلُ إليه، وقَوِيَ اعتِمادي عليه.

واللهَ أسألُ العِصْمةَ والسَّداد، وأنْ يَجعَلَه ذُخراً ليَوْم المَعاد.

ورَتَّبتُه على سِتّةِ مَقاصِد، ناهِجاً مَنهَجَ المُنصِفِ القاصِد، وسَمَّيتُه بـ «تَجْويدِ التَّجْريدِ»، ومِنَ الله تعالى التَّوْفيقُ والتَّسْديد](٢).

(أمّا بَعْدِ) أمّا: حرفٌ وُضِعَتْ للتَّفْصيلِ، فقد تكونُ لمُجمَلٍ سابقاً، وقد تكونُ لمُتعدِّدٍ في الذِّهنِ يَبتَغي منه المُتكلِّمُ ما يُهِمُّه، ثمَّ قد يَسبِقُه ما يَدُلُّ عليه بوَجْهٍ ما وقد لا يَسبِقُه، ومِن هذا القِسْم الأخيرِ ما في صُدورِ الكتبِ والرَّسائل، وهوَ المُسمّى

(١) في (ب) و(م): «باسمه سبحانه»، والمُثبَت من (ع)، وزاد فيها: «وبه نستعين».

(٢) عبارةُ «التجريد» للطوسيِّ (١/ ١٦٩ بشرح الأصفهاني)، مُميِّزاً ما وقع فيه تغييرٌ من المُصنِّف بخطٍّ تحتَه: «أمّا بَعدِ حَمدِ واجِبِ الوجودِ على نَعمائِه، والصَّلاةِ على سيِّدِ أنبيائِه، وعلى أكرَمِ أحِبّائِه، فإنّي مُجيبٌ إلى ما سُئِلتُ مِن تحريرِ مَسائلِ الكلام، وترتيبِها على أبلَغ النِّظام، مُشيراً إلى غُرَرِ فرائدِ الاعتِقاد، ونُكَتِ مسائلِ الاجتِهاد، ممّا قادَني الدَّليلُ إليه، وقَوِيَ اعتمادي عليه. واللهَ أسألُ العِصْمةَ والسَّداد، وأنْ يَجعَلَه ذُخراً ليَوْم المَعاد. وسمَّيتُه بـ «تجريد العقائد»، ورَتَّبتُه على سِتّةِ مَقاصِد».

بفَصْلِ الخِطابِ، وفائدتُه فَضْلُ التَّوكيدِ؛ لِـمَا يُعلَمُ أنّ تفصيلَ المُجمَلِ واختيارَ جُمْلةٍ مخصوصةٍ أو جُمَلٍ ممّا في الذِّهْنِ يَدُلُّ على زيادةِ اعتِناءٍ بشأنِها.

(حَـمْدِ واجِبِ الوجودِ) آثَـرَ مِن صِفاتِهِ العُلى ما هوَ أقوى اختِصاصاً به تعالى، فإنّ الوجوبَ الذّاتيَّ اختِصاصُه بالذّاتِ مَنشأٌ لاختِصاصِ سائرِ الصِّفاتِ الكماليّةِ به، كما أنّ ثُبوتَه له مَنشأٌ لِثُبوتِ سائرِها؛ لانطِواثِه عليها مِن حيثُ إنّه مَعدِنٌ لكُلِّ كمالٍ، ومُبعِدٌ عن كلِّ نُقصان.

ولم يَذكُرِ اسمَ المَوْصوفِ(١) تَنْبيهاً على ظُهورِ اختِصاصِ الوَصْفِ المَذْكورِ به تعالى، بحيثُ لا يذهبُ(٢) الوَهْمُ عندَ الإطلاقِ إلى غيرِه.

(على نَعْمائِهِ) التي مِن جُمْلتِها التَّوفيقُ لِتأليفِ هذا الكِتابِ الجليلِ الشّأن.

(والصَّلاةِ على سيِّدِ أنبيائِهِ) اختارَ مِن أوصافِهِ عليه الصَّلاةُ والسَّلامُ ما يَدُلُّ على أنه أشرَفُ الأنام، وأكمَلُهم خَلْقاً وخُلُقاً، ويُفصِحُ عن أنه خيرُ الوَرى، لِدخولِ باقي الأوصافِ الكماليّةِ فيه دخولَ «كلِّ صَيْدٍ في جَوْفِ الفَرا»(٣).

وعَدَمُ ذِكرِ المَوْصوفِ(٤) معَه، لأنه كالعَلَمِ له، عليه أفضلُ الصَّلاةِ والسَّلام.

---

(١) وهو لفظُ الجلالة «الله»، أي: كان الأصلُ أن يُقال: أمّا بعدِ حَمْدِ الله واجبِ الوجود.

(٢) في (ع): «لا يسبق».

(٣) اقتباس من المثل المشهور: «كلُّ الصَّيْد في جوف الفَرا» أو «الفَراء»، قال أبو هلال العسكريّ في «جمهرة الأمثال» (٢/ ١٦٢ ـ ١٦٣): «المَثَلُ قديم، وأصلُه: أنّ قوماً خرجوا للصَّيْد، فصاد أحدهم ظَبْياً، وآخرُ أرنباً، وثالثٌ فَراً، وهو الحمارُ الوَحْشيّ، فقالَ لأصحابه: كلُّ الصَّيْد في جَوْفِ الفَرا، أي: جميع ما صِدتُـمُوهُ يسيرٌ في جَنْبِ ما صِدتُه». وانظر: «مجمع الأمثال» للميدانيّ (٢/ ١٣٦)، و«المستقصى في أمثال العرب» للزمخشريّ (٢/ ٢٢٤ ـ ٢٢٥).

(٤) وهو الاسمُ الشريف «محمّد».

(وعلى أكرَمِ أحِبّائِهِ) يَعْني: مَنِ اتَّصَفَ بمَحْبوبيّتِهِ[١]، صَلّى الله وسَلَّمَ عليه[٢]، واحِداً كانَ أو مُتعدِّداً، بزيادةِ الكَرَم في الجُمْلةِ[٣]، لا مِن[٤] جميع الوجوهِ، عسى أنْ لا يُوجَدَ في واحِدٍ منهم.

وما سَبَقَ إلى بعضِ الأوهام مِن أنْ يكونَ المَكْتوبُ بصورةِ حَرْفِ الجرِّ اسمَ عليٍّ رضيَ اللهُ تعالى عنه[٥]: يأباهُ المَقامُ، لأنّ مُقتَضاهُ التَّجنُّبُ عمّا يُوهِمُ التَعصُّبَ، فَضْلاً عن إظهارِ التَّصَلُّبِ فيه[٦].

نعم، لا بُعدَ في أنْ يَقصِدَ المُصنِّفُ[٧] نَظْمَ كلامِهِ على وَجْهٍ تَتحمَّلُ صورتُه أنْ

---

(١) في (ب) و(م): «من محبوبيه»، والمُثبَت من (ع)، وهو الصواب.

(٢) قوله: «صلى الله وسلم عليه» أثبتُّه من (ع)، وليس في (ب) و(م)، وما فيهما يُوهِمُ أنّ الهاء في «محبوبيّته» عائدٌ إلى الله تعالى، والظاهرُ خلافُه، وإلّا لَـمَا أعاد حرف الجرّ «على»، ولذا أثبتُّ ما في (ع).
ومما يُؤيِّد أن الضمير في «أحبّائه» عائدٌ إليه ﷺ قولُ القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٤): «وعلى أكرم أحبّائه، أي: على آله وأصحابه...».

(٣) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه تَعْيين لمُتعلِّق قوله: «في الجملة» إلى الكَرَم، ومَنْ صَرَفَ الظرفَ المذكورَ إلى الزيادةِ والنُّقصانِ فقد ضلَّ وأضلّ. منه». يُريدُ بالظرف: الجارَّ والمجرور: «في الجملة».

(٤) في (ب): «لأن من»، وفي (م): «لأن».

(٥) أي: أنّ صورةَ العبارة: «والصلاةِ على سيِّدِ أنبيائه وعليٌّ أكرم أحبّائه». وهذا القول ذكره القوشيّ في «الشرح الجديد» (ص: ٤) احتمالاً.

(٦) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ولهذا غيَّر العلامةُ الزمخشريُّ ـ وهو عَلَمٌ بالتَّعصُّبِ والتَّصَلُّبِ في مَذهَبِ الاعتِزال ـ عبارةَ «خلَقَ» إلى «أنزَلَ» في ديباجةِ كتابه «الكشّاف»، على [في النُّسختَين: عن] اختيارِه المذهبَ المذكور وانتصارَه لأهلِه. منه».

(٧) يعني: النَّصِير الطوسيّ صاحب «التجريد».

يُقرَأ على ما هوَ المُختارُ عندَه، وهذا مِن دقائقِ الاعتِبار، لا يَخفى لُطفُ مَوقِعِه على ذوي الاختِيار.

(فإنّي[1] مُجيبٌ) أراد الإجابةَ الفِعْليّةَ فضَمَّنَه[2] مَعنى السُّرعة، كما في قولِ الشاعِر[3]:

وداعٍ دعا يا مَنْ يُجيبُ[4] إلى النَّدى فلم يَستَجِبْهُ عندَ ذاكَ مُجيبُ

تَنْبيهاً على أنه بنَشاطٍ ورَغْبة، لا بكَسَلٍ وكراهية، وهذا مِن لَطائفِ الكِنايات.

ولهذا قالَ: (إلى) أتى بأداةِ التَّعْديةِ، والإجابةُ مُتعدِّيةٌ بنفسِها. نعم، إذا كانتْ في مُقابَلةِ السُّؤالِ بمَعْنى الاستِفسارِ تَتَعدّى بـ «عن»، يُقالُ: أجابَ عن سُؤال.

(ما سُئِلتُ) أي: سُئِلتُه، على صِيغةِ المَجْهولِ، مِن: سألتُ الشيءَ؛ إذا التمستَه[5]، لا مِن: سألتُه عن الشيءِ؛ إذا استَفسَرتَه عنه.

(مِن نَقْدِ) عبارةُ الأصل: «مِن تحرير»، والبَدَلُ خيرٌ منه لَفظاً ومَعنى.

(مَسائلِ الكلام) هوَ عِلْمٌ يُقتَدَرُ به على إثباتِ العقائدِ الدِّينيّةِ على الغَيْرِ بإيرادِ الحُجَجِ عليها ودَفْعِ الشُّبَهِ عنها.

---

(١) في (ب) و(م): «فإنه»، وهو خطأ.

(٢) كذا في جميع النُّسَخ، ولعلّ الصواب: «مُضمَّنةً».

(٣) وهو كعبُ بن سعد الغَنَويّ، قاله في رثاء أخيه أبي المغوار، كما في «لسان العرب» لابن منظور (١/ ٢٨٣) (جوب).

والقصيدةُ بتمامها في «الأصمعيّات» (ص: ٩٦)، و«العقد الفريد» للأندلسيّ (٣/ ٢٢٧)، وغيرهما.

(٤) في (ب) و(م): «مجيب»، وهو خطأ.

(٥) سقط من (ب) و(م): «إذا التمسته».

ومَوْضوعُه: المَعْلومُ مِن حيثُ يَتعلَّقُ به إثباتُ العقائدِ الدِّينيّةِ[١] تَعلُّقاً قريباً أو بَعيداً.

(ونَضْدِها)[٢] عِبارةُ الأصْلِ: «وتَرتيبِها»، والبَدَلُ أقلُّ حَرْفاً وأجلُّ ظَرْفاً.

(على أبلَغ النِّظام) ترتيبُ المسائلِ في «التَّجْريد» لم يكُنْ على أبلَغِ النِّظام، كما لا يَخفى على المُتأمِّلِ فيه من ذوي الأفهام، وقد انقَلَبَ إليه بعد «التَّجْويد»[٣] على ما تَقِفُ عليه بإذنِ المَلِكِ العَلّام.

(مُشِيراً إلى دُرَرِ قواعِدِ الاعتِقادِ) بَدَّلَ ما في الأصلِ مِنَ «الغُرَرِ»[٤] بـ «الدُّرَرِ»، لأنها صالحةٌ للإضافةِ إلى «الفَرائدِ» دونَ «الدُّرَر».

(وغُرَرِ فرائدِ الاجتِهادِ) عِبارةُ الأصل: «ونُكَتُ مَسائلِ الاجتِهاد»، ولا يَخفى فَضْلُ البَدَل. والمُرادُ منَ الفَرائدِ: المَسائلُ؛ بطريقِ[٥] الاستِعارةِ، وهيَ أبلَغُ مِن صريحِ التَّشْبيهِ الواقِعِ في الأصل.

(ممّا قادَني الدَّليلُ إليه) وأنا أقولُ: بَذَلتُ الجَهْدَ في تحقيقِ ما ساقَني[٦] التَّوْفيقُ إليه.

---

(١) من قوله: «على الغير بإيراد الحجج» إلى هنا، سقط من (ب) و(م).

(٢) النَّضْدُ والتنضيد: ضَمُّ الشيءِ بعضِه إلى بعض؛ مُتَّسِقاً أو مركوماً، كما في «تهذيب اللغة» للأزهري (١٢/ ٥)، و«أساس البلاغة» للزمخشريّ (١/ ٦٣٨).

(٣) في (ب) و(م): «ترتيب المسائل في التحرير لم يكن أبلغ إليه بعد التجريد»، وفيه سقط وتصحيف.

(٤) في (ب) و(م): «القدر»، وهو تصحيف.

(٥) من قوله: «الاجتهاد ولا يخفى فضل البدل» إلى هنا، سقط من (ع).

(٦) في (ب) و(م): «قادني».

(وقَوِيَ اعتِمادي[١] عليه) وعندي: لا اعتِمادَ على أُصولٍ عَقْلِيَّةٍ جُلُّها بل كُلُّها مَدْخولٌ، وإنّما التَّعْويلُ على الدَّليلِ المُستَنِدِ على الشَّرْعِ الجليل[٢].

(واللهَ أسألُ) قَدَّمَه تخصيصاً للسُّؤال به تعالى (العِصْمةَ والسَّداد، وأنْ يَجعَلَه[٣] ذُخراً ليَوْم المَعاد).

---

(١) اختلفت نُسَخُ «التجريد» في هذا الموضع، ففي بعضها: «اعتمادي»، وفي بعضها: «اعتقادي»، كما أشار إليه مُحقِّقُه الدكتور عباس محمد حسن سليمان في طبعته المُفرَدة (ص: ٥٩)، والأولُ هو المُثبَتُ في «كشف المراد شرح تجريد الاعتقاد» للجمال الحِلِّيِّ (ص: ٤)، وكذا هو في نسخة المُصنِّف، حيثُ لم يُنبِّه على تغييره شيئاً من عبارة الأصل هنا، والثاني هو المُثبَتُ في «تسديد القواعد شرح تجريد العقائد» للشمس الأصفهانيّ (١/ ١٦٩). وسقطت هذه اللفظة من الطبعة التي بين يديَّ من «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ.

(٢) قوله: «على الدليل» يشملُ بإطلاقِهِ الدليلَ النقليَّ والعقليَّ، فالمراد: أنّ التعويلَ على الدليلِ القطعيِّ، سواء كان نقلياً أو عقلياً، فإن كان نقلياً قطعياً فقد وردَ في الشرع، وإن كان عقلياً قطعياً فقد أشار الشرعُ إليه أو إلى مِثلِه، وهو معنى الاستِنادِ في قوله: «المُستَنِد على الشرع الجليل».

وليس هذا تأويلاً لكلام المُصنِّف وصَرْفاً له عن ظاهره، بل هو تفسيرٌ له بمُحتَرَزاتِه.

ومثالُ الدليل العقليّ المُستَنِد على الشرع: برهان التمانع، فإنه دليلٌ عقليٌّ قطعيٌّ، وأصلُه في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ومثالُ الدليل العقليّ غير المُستَنِد على الشرع: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وهو أصلٌ اتَّكأ عليه الفلاسفة في عدّة مسائل في مذهبهم، وهو مدخول، وقد صرَّح بفساده الإمام التفتازانيُّ في «شرح المقاصد» (٣/ ١٣٠)، بل وصفه الإمام الرازيُّ في «شرح الإشارات» (٢/ ٤٢٠) بـ «الخيال الواهي».

(٣) في (ع): «(وبالله العِصْمةُ) قدَّمَه تخصيصاً للسُّؤال به تعالى العِصمةَ (والسَّداد، وأن يجعله...)»، وفي (ب) و(م): «(والله) قدَّمه تخصيصاً للسؤال به تعالى العِصْمةَ والسَّداد (أسألُ أن يجعله...)»، وأثبتُّ ما يوافقُ عبارة «التجريد»، حيثُ لم يُنبِّه المُصنِّف على تغيير عبارته في هذا الموضع.

غيَّرَ هنا تَرْتيبَ الأَصْلِ وتَرْكيبَه؛ حيثُ قدَّمَ قولَه: (ورَتَّبتُه على سِتَّةِ مَقاصِدَ) على قولِهِ: «وسَمَّيتُه... إلخ»، لأنَّ حقَّ الإخبارِ عن الترتيبِ أنْ يُقدَّمَ على الإخبارِ عن التَّسْمية.

وتَـمَّمَ بهـذا: (ناهِجاً) مِـن: نَـهَجْتُ الطريقَ؛ إذا سَلَكتَه، (مَنهَجَ المُنصِفِ) المَنهَـجُ: الطريـقُ الواضِـحُ (القاصِد) مِـنَ القَصْـدِ؛ بمَعْنـى: العَدْلُ[1].

ووَجْهُ الحَصْرِ فيما ذُكِرَ هوَ أنّ المَقصِدَ[2] الأصليَّ مِن عِلم الكلام هوَ معرفةُ أحوالِ المَبدَأِ والمَعادِ، فاستُحسِنَ تَعْيينُ المَقصِدَيْنِ لبيانِ أحوالِهما.

ولمّا كانَ الاستِدلالُ على وجودِ المَبدَأِ بحُدوثِ العالَـم، وهوَ جَواهِرُ وأعراضٌ، احتِيجَ إلى البَحْثِ عن أحوالِهما، وهيَ على قِسمَيْنِ: أحدهما: مُشتَـرَكٌ بينَهما، والآخَرُ: مُختَصٌّ بواحِدٍ منهما، ناسَبَ وَضْعَ مَقصِدَيْنِ آخَرَيْنِ لهما.

ثـمَّ لمّـا كانَ بيـانُ المَعـادِ أكثَـرَ[3] بأدلّـةٍ سَـمْعيّةٍ مَنْقولةٍ عـنِ النبـيِّ ﷺ المُؤيِّدِ

---

(١) قال العلامة الراغب الأصفهانيّ في «المفردات» (ص: ٦٧٢) (قصد): «الاقتِصادُ على ضَـرْبَين: أحدهما: محمودٌ على الإطلاق، وذلك فيما له طرفان: إفراطٌ وتَفْريط، كالجودِ فإنه بين الإسراف والبُخل، وكالشجاعةِ فإنها بين التَّهوُّرِ والجُبْن، ونَحْوِ ذلك، وعلى هذا قوله: ﴿وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ﴾ [لقمان: ١٩].

والثاني: يُكنى به عمّا يَترَدَّدُ بين المَحْمودِ والمذموم، وهو فيما يقعُ بين محمودٍ ومذموم، كالواقع بين العَدْلِ والجَوْر، والقريبِ والبعيد، وعلى ذلك قولُه: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقولُه: ﴿وَسَفَرًا قَاصِدًا﴾ [التوبة: ٤٢]، أي: سفراً متوسِّطاً غيرَ متناهي البُعْد». انتهى.

والمعنى الأول هو الذي عبَّر عنه المُصنِّفُ بالعدل.

(٢) في (ب) و(م): «المقصود».

(٣) في (ع): «وأكثرها».

بالمُعجِزةِ، وعنِ الإمامِ أيضاً عندَ بعضٍ[١]، ذكَرَ مَقصِدَيْنِ آخرَيْنِ لبيانِ النُّبوّةِ والإمامة.

وهذا أيضاً على وَجْهِ الاستِحسانِ، لا على وَجْهِ الضَّرُورةِ، كما وَهِمَه[٢] مَنْ قالَ[٣]: «لا جَرَمَ رتَّبَ المُصنِّفُ رحمَه اللهُ كتابَه على سِتّةِ مَقاصِد»[٤].

وأمّا وَجْهُ الترتيب، فلا يَخفى على الفَطِنِ اللَّبيب.

(وسَمَّيتُه بـ «تَجويدِ التَّجْريدِ»)[٥] عِبارةُ الأصلِ: «وسَمَّيتُه بتَجْريدِ العقائد»، ولمّا غيَّرتُه في بعضِ المَواضِعِ مِن جِهةِ الترتيبِ والتَّهْذيبِ، وعَبَّرْتُ عنِ المَرام بما هوَ حقُّ الكلام، وبَدَّلتُ ما فيه مَوضِعُ نَقْصٍ[٦] بمَوضِعِ الإتمام، وبَذَلتُ الجَهْدَ في النَّقْضِ والإبرام، فلا جَرَمَ غيَّرْنا[٧] الاسمَ أيضاً.

---

(١) في (ب) و(م): «عن بعض»؛ والمُرادُ بالبعض هنا: الشيعة.

(٢) في (ع): «أوهمه».

(٣) وهو العلامةُ علاء الدِّين القوشيّ (ت ٨٧٩).

(٤) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٤). وأصلُه للشمس الأصفهانيّ في «الشرح القديم للتجريد» (١/ ١٧٠)، ولكنَّ سياقَ كلام المُصنِّف هنا أقربُ إلى سياق كلام القوشيّ، ولذا جزمتُ بأنه يريدُه.

(٥) في (ب) و(م): «بتغيير تحرير العقائد»، وأُشير في (م) فوق كلمة «تحرير» بإشارة، وكُتِبَ على حاشيتها بخطٍّ مُغايرٍ لخط الناسخ: «تجريد».
قلت: أما تسميتُه بـ «تجويد التجريد» فهو ثابتٌ جزماً، كما سبق في مُقدِّمة التحقيق، وهو يُبعِدُ احتمالَ تسميته بـ «تغيير تجريد العقائد»، إلّا أن يكون المُصنِّفُ سمّاه أولاً بـ «تغيير التجريد»، ثم عَدَلَ عنه وسمّاه بـ «تجويد التجريد»، ويُبعِدُه عدم إشارة المُصنِّف في الشرح إليه.

(٦) في (ب) و(م): «موقع بعض»، وهو تصحيف.

(٧) في (ب) و(م): «غيَّرتُ» من دون «فلا جرم».

(ومِنَ الله تعالى التَّوْفيقُ والتَّسْديدُ) قد مرَّ[١] وَجْهُ التَّقْديم[٢] في مِثل هذا المَقام[٣].

***

(١) في (ب) و(م): «قدّم»، وهو تصحيف.

(٢) أي: تقديم الجارّ والمجرور «من الله» المُتعلِّقَينِ بخبر محذوف، على المبتدأ «التوفيق».

(٣) هنا ينتهي الكتابُ في (ب) و(م)، وكتب الناسخ فيهما: «تمَّ ما وُجِدَ بعَوْنِ الله وحُسْنِ تَوْفيقه». ولا يخفى أنهما انتَهَتا مع نهاية ديباجة الكتاب، فكأنَّ المُصنِّف كان شرح الدِّيباجةَ منه أولاً، ثم عاد فأكمَلَ شرحَه، فوقعت التَّتِمَّةُ في بعض النُّسَخ دون بعض، والله أعلم.

[المَقصِدُ الأوَّلُ: في الأُمورِ العامّة

وفيه فُصولٌ ثلاثةٌ:

الأوَّلُ: في الوجودِ والعَدَم

وتَحديدُهما بالثّابتِ العَيْنِ والمَنْفِيِّ العَيْن، أو الذي يُمكِنُ أنْ يُخبَرَ عنه ومُقابِلِهِ، أو بنَحْوِ ذلِكَ: يَشتَمِلَ على دَوْرٍ ظاهِر، بلِ المُرادُ تَعريفُ اللَّفظِ، إذْ لا شيءَ أعرَفُ مِنَ الوجود][١].

(المَقصِدُ الأوَّلُ: في الأُمورِ العامّةِ) التَّعريفُ في «الأُمور» للعَهْدِ، والمَعْهودُ المُناسِبُ للمَقام: ما لا دُخولَ له في قِسْمٍ مِن أقسام المَوْجودِ مِنَ الأُمورِ الاعتِباريّةِ، فلا انتِظامَ لِمِثلِ الكَمِّ والكَيْفِ، والعِلم والقُدْرة.

والمُرادُ مِنَ العُموم: الشُّمولُ في الجُمْلةِ بأنْ يُوجَدَ فيه، كالعِلِّيّةِ والمَعْلوليّةِ، أعمَّ مِن أنْ يكونَ العُروضُ في حالةِ الوجودِ كالحدوثِ، أو لا[٢] في حالةِ الوجودِ كالعَدَم.

وهذا التَّعْميمُ بناءً على أنّ مَوْضوعَ هذا العِلم المَعْلومُ، دونَ المَوْجود.

ثمَّ إنّ ما هوَ مِنَ الأُمورِ العامّةِ مُطلَقُ الوُجوبِ ومُطلَقُ العَدَم ومُطلَقُ الامتِناع، والبَحْثُ عن قِسْمِ الذّاتيِّ منها، لأنه مِن أقسامِها، كالبَحْثِ عنِ الوجودِ الخاصِّ الواجبيِّ والماهيّةِ المُجرَّدةِ والعِلّةِ الفاعِليّة.

---

(١) عبارة «التجريد» للطوسيّ (١/ ١٨٢ بشرح الأصفهاني): «المَقصِدُ الأوَّلُ: في الأُمورِ العامّةِ. وفيه فُصولٌ ثلاثة: الأوَّلُ: في الوجودِ والعَدَم. وتحديدُهما بالثّابتِ العَيْنِ والمَنفِيِّ العَيْن، أو الذي يُمكِنُ أنْ يُخبَرَ عنه ونَقيضِهِ، أو بغيرِ ذلِكَ: يَشتَمِلَ على دَوْرٍ ظاهِر، بلِ المرادُ تعريفُ اللَّفظِ، إذْ لا شيءَ أعرَفُ مِنَ الوجود».

(٢) في (ع): «إلا» بدلًا من «أو لا»، وقدَّرتُ صوابَه بما أثبتُّ، والله أعلم.

(وفيهِ فُصولٌ ثلاثة).

(الأوَّلُ) منها: (في الوجودِ والعَدَم) يَعْني: المَوْجودَ والمَعْدومَ، لأنّ المُرادَ مِنَ الأُمورِ العامّةِ المُشتَقّاتُ وما في حُكْمِها كالهيئةِ والعِلّة.

وإنّما سَلَكتُ طريقةَ المَجازِ؛ للإشارةِ إلى أنّ البحثَ هاهنا عنِ المَوْجودِ والمَعْدوم مِن جِهةِ الوَصْف، لا مِن جِهةِ الذّاتِ، فهو بَحْثٌ في الحقيقةِ عنِ الوَصفَيْنِ المَذْكورَينِ[1]، ولذلكَ تَراهُم يَنسُبونَ الشَّـرِكةَ والزِّيادةَ إلى وَصْفِ الوجودِ والعَدَمِ بما يُفهَمُ منه.

وقد نبّهَ على ذلك ـ أي: على التَّجوُّزِ المَذْكورِ ـ بقولِهِ: (وتَـحْديدُهما) أي: تحديدُ المَوْجودِ والمَعْدوم، فكانَ ذِكْرُ الوجودِ في عنوانِ الفَصْلِ والإتيانُ بحَدِّ المَوْجودِ بيانَ أنّ مُرادَ القَوْم مِنَ «الوجودِ» في مَباحِثِ هذا الفَصْلِ: المَوْجود.

فكأنه أشارَ إلى بَسْطِ قاعِدةٍ في مُفتَتَحِ الكلام، بها يَندَفِعُ في كثيرٍ مِنَ المَواضِعِ شُكوكٌ وأوهام.

منها: مسألةُ زيادةِ الوجودِ على الماهيّةِ، فإنّها مَحلُّ الخِلافِ بينَ جمهورِ العُقَلاءِ، ولا يَنبَغي لعاقِلٍ أنْ يُنازِعَ في زِيادةِ الوجودِ؛ إذْ مَعْلومٌ بالبَداهةِ أنّ مَفْهومَ الكَوْنِ لا يَصلُحُ أنْ يكونَ عَيْنَ الذّاتِ الخارجيّ.

نعم، يُمكِنُ أنْ يُنازعَ في زيادةِ مَفْهوم المَوْجودِ ومَعْنى الكائن.

ومنها: مسألةُ اشتِراكِ الوجودِ، فإنّها أيضاً مَحلُّ خِلافٍ بينَ الأشاعِرةِ وغيرِهم، بِناءً على الخِلافِ في المسألةِ الأُولى، وما ذُكِرَ ثَمّةَ جارٍ هنا أيضاً.

---

(١) أي: الوجود والعَدَم.

ومنها: ما قالوا: إنّ الوجودَ مَقُولٌ بالتَّشْكيكِ[١]، بناءً على التَّفاوُتِ في تحقُّقِ مَفْهوم المَوْجودِ في ضِمْنِ أفراده[٢]، [وهو] ظاهرٌ. وأمّا تحقُّقُ مَفْهوم الوجودِ في ضِمْنِ أفرادِهِ مَحلُّ نَظَرٍ، كما لا يَخْفى على مَنْ تأمَّلَ في تَفْصيلِ الكلام، وأمعَنَ النَّظَرَ في تحصيلِ المَرام.

(بالثّابتِ العَيْنِ والمَنْفيِّ العَيْنِ) التَّقْييدُ بـ «العَيْنِ» للاحتِرازِ عنِ الثّابتِ للغَيرِ، كالعَمى الثابتِ في الخارج للأعمى، فإنّه لا حَظَّ له مِنَ الوجودِ في الخارج، وعنِ المَنفيِّ عنِ الغَيرِ، فإنّه قد يكونُ مَوْجوداً في الخارج، كالبَياضِ المَنفيِّ عنِ الأسود.

(أو الذي يُمكِنُ أنْ يُخبَرَ عنه) لا يُتوهَّمَنَّ صِدْقُ هذا الحدِّ على المَعْدوم المُطلَقِ وهوَ مَعْدومٌ مُطلَقٌ، لأنّ صِدْقَ المَفْهوم الإيجابيِّ فَرْعُ الوجودِ في الجُمْلةِ للمَوْضوع، ولا حَظَّ للمَعْدوم المُطلَقِ من الوجودِ حالَ كونِهِ مَعْدوماً مُطلَقاً.

نعم، بعدَما حَصَلَ في الخارج أو في الذِّهْنِ يَصدُقُ عليه المَفْهومُ المَذْكورُ، ولا يَلزَمُ الانقِلابُ مِنَ الامتِناع إلى الإمكانِ، لأنّ مَرجِعَه إلى انقِلابِ المَوْصوفِ مِن وَصْفٍ إلى آخَرَ، ولا مَوْصوفَ هنا، لأنّ المَعْدومَ المُطلَقَ لا شيءٌ مَحضٌ.

---

(١) وهو كونُ اللفظ موضوعاً لأمرٍ عامٍّ مُشتَرَكٍ بين الأفرادِ لا على السَّواء، بل على التفاوت، وذلك اللفظُ يُسمّى: مُشكِّكاً.

ويُقابِلُه التَّواطُؤ، وهو كونُ اللفظِ موضوعاً لأمرٍ عامٍّ بين الأفرادِ على السَّواء، وذلك اللفظُ يُسمّى مُتواطِئاً.

ثمّ التفاوتُ بين أفراد المُشكِّك قد يكونُ بالتقدُّم والتأخُّر الذاتيِّ لا الزمانيّ، كالوجود، فإنَّ حصولَه في الواجبِ قبل حصوله في المُمكِن قَبْليّةً ذاتيّة، وقد يكونُ بالأَوْلويّةِ وعَدَمِها، كالوجودِ أيضاً، فإنه في الواجب أتمُّ وأثبَتُ وأقوى منه في المُمكِن، وقد يكونُ بالشِّدّةِ والضَّعْف، كالبياض، فإنه في الثلج أشدُّ منه في العاج، وكالوجود أيضاً، فإنّ آثاره في الواجب أكثرُ منه في المُمكِن.

وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٤٤٧).

(٢) في (ع): «أفراد»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(ومُقابلِهِ)[١] أي: الذي لا يُمكِنُ أنْ يُخبَـرَ عنه.

عبارةُ الأصل: «ونَقِيضِه»، ولا حاجةَ إلى حَرْفِ الباءِ[٢]، بل لا وَجْهَ لِذِكْرِهِ هنا معَ تَركِهِ في[٣] «المَنفِيِّ العَيْن».

ثـمّ إنّـه لا تَناقُـضَ بيـنَ المَفهومَيْـنِ المَذْكورَيْـن؛ فالتَّناقُـضُ بيـنَ الصِّلَـتَيْنِ المَذْكورتَيْـن.

(أو بنَحْوِ ذلِكَ) مِثلِ قولِهِم في تَعْريفِ المَوْجودِ: ما يكونُ فاعِلاً أو مُنفَعِلاً، والمَعْدوم: ما لا يكونُ فاعِلاً ولا مُنفَعِلاً.

غيَّـرَ لَفْظَ «غيرِ» الواقِعِ في الأصلِ، وعبَّـرَ عنِ المَعْنى المُرادِ بما هوَ خيرٌ منه، لأنه بإطلاقِهِ لا يَصِحُّ، كما لا يَخفى.

(يَشتَمِلَ[٤] على دَوْرٍ ظاهِرٍ)، ولـم يَقُلْ: «وفي تَـحْديدِهما دَوْرٌ ظاهِرٌ»، معَ أنه أخصَرُ وأظهَرُ؛ قَصْداً بعِبارةِ الاشتِمالِ أنْ يُشيرَ إلى أنّ الغَرَضَ بَيانُ فسادِ التَّحْديدِ الضِّمْنيِّ، وهوَ تحديدُ الوجودِ والعَدَمِ بما عُلِمَ مِن تحديدِ المَوْجودِ والمَعْدوم بما

---

(١) بالجرِّ عطفاً على «الذي» في قوله: «أو الذي لا يمكن أن يُخبَـرَ عنه»، أي: أو تحديدُهما بالذي لا يُمكِنُ أن يُخبَـرَ عنه وبمُقابِلِه.

(٢) كأنّ في نسخة المُصنِّف من «التجريد»: «وبنقيضه»، فغيَّر النَّقيضَ أولًا إلى المُقابِلِ، ثم قال: «ولا حاجة إلى حرف الباء»، ولكن لم أقف عليه بالباء في «التجريد» المطبوع مُفرَداً، ولا في «شرحه القديم» للأصفهانيّ، ولا في «شرحه الجديد» للقوشيّ.

(٣) في (ع): «تركه حينئذ»، ولعلّ الصواب ما أثبتُّ، فكثيراً ما تُكتَبُ الياء من «في» تحت الفاء ممدودةً إلى الخلف، فتشتبه بحرف «ح» فيُظَنُّ أنها «حينئذ»، والله أعلم.

(٤) في (ع): «ليشتمل»، وأصلحتُه من «التجريد».

ذُكِرَ(١)، لِـمَا عرَفتَ أنّ التَّحْديدَ المَذْكورَ في الحقيقةِ للوَصْفِ لا للمَوْصوف.

فافهَمْ هذه الدَّقيقةَ الأنيقةَ، فإنّها قد ذهَبَتْ على النّاظِرينَ في المَقام، حتّى قالُوا في تَفْسيرِ ما سَبَقَ مِنَ الكلام: «أي: تحديدُ المَوْجودِ(٢)»(٣)، ولم يَخطُرْ ببالِهم رَكاكةُ عِبارةِ «يَشتَمِلُ» حينَئذٍ.

والمَعْلومُ مِن التَّحْديدَينِ(٤) الأوّلَينِ: ثبوتُ العَيْنِ، ونَفيُ العَيْنِ. ومِنَ التَّحْديدَينِ الثانيَينِ: ما به يُمكِنُ الإخبارُ عنِ الشيءِ، وما به لا يُمكِنُ الإخبارُ عنِ الشيءِ. ومِنَ التَّحْديدَينِ الثّالثَينِ: ما به يكونُ الفِعلُ والانفِعالُ، وما به لا يكونُ الفِعلُ ولا الانفِعال.

---

(١) قال السَّيِّد الشريف الجرجانيّ في «حاشيته» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ٩/ أ): «قوله: «وتحديدهما» أي: تحديد الوجود والعَدَم، كما هو الظاهر، «بالثابت العين» أي: بما عُلِمَ منه تحديدُه به».

(٢) في (ع): «الوجود»، والسِّياق يقتضي أن يكون «الموجود».

(٣) ومنهم العلامةُ شمس الدين الأصفهانيّ، فقد قال في «شرحه» (١/ ١٨٢): «وتحديدهما، أي: تحديدُ المُتكلِّمين الموجودَ والمعدوم بـ...، وتحديدُ الحكماءِ الموجودَ والمعدومَ بـ... إلخ».
على أنه عاد في (١/ ١٨٥) وقال: «قول المُصنِّف: «وتحديدُهما بالثابت العين والمنفيّ العين» مُستَدرَك؛ إذ الوجودُ والعَدَمُ لم يُعرَّفا بهما، بل الموجودُ والمعدومُ عرِّفا بهما...» إلخ، فقوله: «إذ الوجودُ والعَدَمُ لم يُعرَّفا بهما» يدلُّ على أنه يرى الضمير في قول الطوسيّ: «وتحديدهما» للوجود والعدم، وهو الصواب.
ومنهم السَّيِّد الشريف، فقد قال في «حاشيته» المذكورة بعد كلامه المنقول آنفاً: «أو نقول: إنّ الضمير - يعني: في قوله: «وتحديدهما» - راجعٌ إلى الموجود والمعدوم؛ لدلالة الوجود والعَدَم عليه أو لأنهما أُطلِقا عليهما تسامحاً بإطلاق المُشتقّ منه على المُشتقّ، وهو مشهور، والمآلُ في الكلِّ واحد».

(٤) في (ع): «التجريدين»، وكذا في الموضعَيْن الآتيَيْن، وأصلحتُها بحسب السِّياق.

وهذا بناءً على أنّ المَقصودَ مِن تحديدِ المَوْجودِ والمَعْدوم: تحديدُ مَفهومِهما، لا تحديدُ ما صَدَقَ عليه، لأنّهما حقائقُ مُختَلِفةٌ، والمَفْهومُ المُشتَقُّ تحديدُه راجعٌ إلى تحديدِ مَأخَذِ الاشتِقاق.

ومَنْ لم يَفهَمْ سِرَّ هذا المَقال، قالَ في هذا المَقام ما قال(١).

والمُرادُ مِنَ «الدَّوْرِ» المَذْكورِ: حاصِلُه، وهوَ تَوقُّفُ الشيءِ على نفسِه، ومِنَ «الظاهِرِ»: مَعْناهُ اللُّغويُّ، وذلكَ لأنّ التَّفريعَيْنِ الأوَّلَيْنِ خِلْوانِ عنِ الواسِطةِ في التَّوقُّفِ، والدَّوْرَ في التَّعريفَيْنِ الثانِيَيْنِ مُضمَرٌ، ضرورةَ أنّه لِتَوقُّفِهما على مَعرفةِ الإمكانِ المُتوقِّفةِ على معرفةِ الوجودِ والعَدَم.

(بلِ المُرادُ تَعريفُ اللَّفظِ) إضرابٌ عمّا سَبَقَ باعتبارِ المَعْنى، كأنه قيلَ: إنّ التَّحْديداتِ المَذْكورةَ ليسَتْ بصحيحةٍ لاشتِمالها على الدَّوْرِ، بل [هي] صَحيحةٌ، لأنَّ المُرادَ تَعْريفُ لَفظَيِ الوجودِ والعَدَم، وعَدَمَ الصِّحّةِ على تَقْديرِ أنْ يُرادَ تعريفُ الحقيقة.

ولمّا كانَ مَظِنّةَ أنْ يُتَوهَّمَ أنّ فسادَ التَّعْريفِ على تَقْديرِ كونِهِ حَقيقيّاً لا يَدُلُّ على عَدَمِ قَصْدِه، فإنّ الفَسادَ في التَّعْريفاتِ الحقيقيّةِ غيرُ عزيزٍ؛ تَدارَكَ دَفْعَه بقولِه:

(إذْ لا شيءَ) يَعْني: في المَفْهوماتِ المُشتَرَكةِ بينَ المَوْجودات، صرَّحَ الإمامُ بذلكَ في «المَطالِبِ العاليةِ» حيثُ قالَ: «إنّا إذا رَجَعْنا إلى عُقولِنا وَجَدْنا مَعْنى الحُصولِ والوُجودِ مَعْنًى مَعْلوماً مِن فِطْرةِ العَقْلِ ومِن بَديهتِهِ، وإنّا لا نَجِدُ البَتّةَ شيئاً آخَرَ أعرَفَ مِن مَعْنى الحُصولِ [يُعرَّفُ معنى الحصول

---

(١) يُعرِّضُ المُصنِّفُ بالعلامة العلاء القوشيّ، وانظر: «الشرح الجديد للتجريد» له (ص: ٥).

بـه، وهـذا إنما يكـونُ لـو كان معنى الحصـول][1] معنًـى واحِـداً في الـكُلّ»[2].

(أعرَفُ مِنَ الوجودِ) عندَهم، فكيفَ يَتيسَّـرُ لهم قَصْدُ تَعْريفِهِ حَقيقةً؟ وهُم يَعرِفُونَ أنّ المُعرِّفَ شَرْطُه أنْ يكونَ أعرَفَ منَ المُعرَّف.

[والاستِدلالُ بتَوقُّفِ التَّصْديقِ بالتَّنافي عليه، وبعَدَمِ قَبولِ التَّحْديدِ لِلُزوم تَوقُّفِ الشيءِ على نفسِهِ أو خِلافِ المَفْروض، وبُطْلانِ الرَّسْم: باطِلٌ][3].

(والاستِدلالُ) يَعْني: على استِغناءِ الوجودِ عنِ التَّعْريفِ الحقيقيِّ المَفهومِ مِنَ التَّعْليلِ المَرْقوم.

(بتَوقُّفِ التَّصْديقِ بالتَّنافي) يَعْني: بينَ الوجودِ والعَدَم، في قَوْلِنا: الوجودُ مُنافٍ للعَدَم.

(عليه) أي: على تَصَوُّرِ الوجودِ، ضَرورةَ تَوقُّفِ التَّصْديقِ على تَصَوُّرِ أطرافِهِ، والتَّصْديقُ المَذْكورُ بَديهيٌّ حاصِلٌ لِـمَنْ لا قُدْرةَ له على النَّظَرِ، وما يَتَوقَّفُ عليه البَدِيهيُّ أَوْلى بالبَداهة.

ووَجْهُ بُطْلانِ الدَّليلِ المَذْكورِ: أنّ تَوقُّفَ التَّصْديقِ المَذْكورِ على تَصَوُّرِ الوجودِ بوَجْهٍ ما، والكلامُ في تَصَوُّرِهِ بالكُنْه[4].

---

(١) ما بين حاصرتين سقط من (ع)، وأثبتُّه من «المطالب العالية».

(٢) «المطالب العالية» للإمام الرازيّ (١/ ٢٩٢).

(٣) عبارة «التجريد» للطوسيّ (١/ ١٨٦ بشرح الأصفهانيّ): «والاستِدلالُ بتَوقُّفِ التَّصْديقِ بالتَّنافي عليه، أو بتَوقُّفِ الشيءِ على نفسِه، أو عَدَمِ تَركُّبِ الوجود مع فَرْضِه مُركَّباً، أو إبطالِ الرَّسْم: باطِلٌ».

(٤) انظـر: «الشـرح القديم للتجريـد» للأصفهانـيّ (١/ ١٨٩)، و«الشـرح الجديد للتجريد» للقوشـيّ (ص: ٦).

وأمّا إبطالُه[١] بمَنْعِ التَّوقُّفِ[٢] فقد اندَفَعَ بتَقْرِيرِنا، فمَنْ وَهَمَ بُطْلانَه بوجهَيْنِ فقد وَهِم.

(وبعَدَمِ قَبُولِ التَّحْديدِ لِلُزومِ تَوقُّفِ الشيءِ على نفسِه أو خِلافِ المَفْروضِ) عِبارةُ الأصل: «وبتَوقُّفِ الشيءِ على نفسِهِ أو عَدَمِ تَركُّبِ الوجودِ معَ فَرْضِهِ مُركَّباً[٣]»، ولا وَجْهَ لها[٤]؛ لأنّ الاستِدلالَ بعَدَمِ صَلاحيةِ التَّحْديدِ ـ لِلُزوم أحَدِ المَحْذورَينِ المذكورَينِ[٥] ـ وعَدَمِ صِحّةِ الرَّسْمِ أصلاً، لا بالتَّوقُّفِ المَذْكور والعَدَمِ[٦] المَزْبور وإبطالِ الرَّسْم على الوَجْهِ المَشْهور.

(وبُطْلانِ الرَّسْم) عِبارةُ الأصلِ: «أو إبطالِ[٧] الرَّسْم»، ولا وَجْهَ لها، لأنّ مُقتَضى المَقام تَصْديرُ الكلام بالواوِ الجامِعةِ دونَ «أو» الفارِقةِ[٨]، والعُدولُ

---

(١) أي: إبطالُ الدليل المذكور.

(٢) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ (١/ ١٨٩)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٦).

(٣) لفظة «مُركَّباً» ثابتة في «كشف المراد» للجمال الحِلّيّ (ص: ٥)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٦)، وكلامُ المُصنِّف يدلُّ على أنها ثابتة في نُسْختِهِ كذلك، وليست في «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ (١/ ١٨٦)، ولا في «التجريد» من طبعته المُفرَدة (ص: ٦٣).

(٤) أي: للعبارة المذكورة.

(٥) وهما: توقُّفُ الشيء على نفسه، والخُلفُ في المَفْروض.

(٦) أي: عدم تركُّب الوجود مع فرضه مُركَّباً.

(٧) في (ع): «بطلان»، والمُثبَتُ من «التجريد».

(٨) ووقع في بعض نُسَخ «التجريد»: «وإبطال» بالواو، كما نبَّه عليه مُحقِّقُه في طبعته المُفرَدة (ص: ٦٣)، وهو ما وقع في شرحه المُسمّى بـ «كشف المُراد» للجمال الحِلّيّ (ص: ٥)، وأما «الشرح القديم» للأصفهانيّ (١/ ١٨٦) و«الشرح الجديد» للقوشيّ (ص: ٦) ففيهما: «أو إبطال»، كما هو في نسخةِ المُصنِّف.

عـنِ «الإبطالِ» إلـى «البُطْـلانِ» رِعايـةً للمُناسَـبةِ بيـنَ القَرينَين[١].

(باطِـلٌ) أمّـا تَقْريـرُ هـذا الوَجْـه: أنّ[٢] الوجـودَ مَعْلـومٌ بـلا خِـلافٍ، وطريـقُ العِلـم البَديهـةُ[٣] والنَّظَـرُ لا غيـرُ، ولا احتِمـالَ هنـا للثانـي؛ لِعَـدَم قَبولِـهِ التَّحْديدَ وبُطْـلانِ الرَّسْـم، وطريـقُ النَّظَـرِ مُنحَصِـرٌ فيهمـا، فتَعيَّـنَ الأوّل[٤].

أمّا عَدَمُ قَبولِهِ التَّحْديدَ لأنّ[٥] الحدَّ لا يكونُ إلّا بالأجزاءِ، ولا أجزاءَ له[٦]؛ إذْ حينَئذٍ لا يَخْلو مِن أنْ يكونَ فيها وجودٌ، فيَلزَمَ المَحْذورُ الأوّلُ[٧]، ضَـرورةَ تَوقُّفِ المُركَّبِ على كلِّ واحِدٍ مِن أجزائِهِ، أو لا يكونَ فيها وجودٌ أصلاً، فيَلزَمَ المَحْذورُ الثاني[٨]؛ إذ حينَئذٍ لا بُدَّ مِن حصولِ أمرٍ زائدٍ عندَ الاجتماع، وهوَ الوجودُ، فالتركيبُ في مَعْروضِهِ، والمَفروضُ أنه فيه.

وأمّـا بُطْـلانُ الرَّسْـم: لأنـه[٩] يَتَوقَّـفُ علـى العِلْـم باختِصـاصِ المَرسُـوم بـه

(١) لم تُنقَط في (ع)، فتحتمل أن تُقرأ: «القرينين» و«القريبين»، والقرينان: هما عدمُ صلاحية التَّحْديد وعدمُ صِحّةِ الرَّسْم في تعريف الوجود، والقريبان: هما لفظتا «بطلان» و«باطل». هذا ما يظهرُ لي، والله أعلم بالصواب.

(٢) كذا، وحقُّه أن يُقال: «فأنّ»، وتتكرَّر مثلُ هذه المسامحة من المُصنِّف في مواضع من رسائله.

(٣) في (ع): «البديهية»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) وهو أنّ الوجود معلوم بالبديهة.

(٥) كذا، وحقُّه أن يُقال: فلأنّ.

(٦) أي: للوجود.

(٧) وهو توقُّف الشيء على نفسه.

(٨) وهو الخُلفُ في المفروض.

(٩) كذا، وحقُّه أن يُقال: فلأنه، كما تقدَّم التنبيهُ على مِثلِه.

بالمَرسُوم[١]، وهوَ يَتوقَّفُ على العِلْم بالمَرسُوم وبما عَدَاهُ، والتَّوقُّفُ على العِلْمِ بالأوَّلِ[٢] يَستَلزِمُ الدَّوْرَ، والعِلْمِ بالثاني[٣] مَوْقوفٌ على إحاطةِ الذِّهْنِ بما لا يَتَناهى، وهوَ مُحالٌ[٤].

وأمّا تَقْريرُ بُطْلانِهِ[٥] فمِن وجوه:

الأوَّلُ: أنّ الوُجودَ مَعْلومٌ بوَجْهٍ ما بلا خِلافٍ، أمّا أنه مَعْلومٌ بالكُنْهِ فمَحَلُّ خِلافٍ، فلا يَلزَمُ مِن عَدَم تَعْريفِهِ[٦] أنْ يكونَ مَعْلوماً بكُنهِهِ بالبَدِيهة[٧].

والثاني: أنّـا نختارُ أنّ في أجزائـهِ وجوداً، ونَمنَعُ لزومَ الفسادِ، فإنّ الجزءَ كالحيَوانِ يَصدُقُ على الكُلِّ كالإنسانِ صِدْقاً ذاتياً، ولا يَلزَمُ تَوقُّفُ الشيءِ على نفسِه[٨]، فلِمَ لا يجوزُ العَكْسُ؟ والفَرْقُ بينَهما بالصِّحّةِ والفَساد دونَه[٩] خَرْطُ القَتاد.

---

(١) المرسوم: هو المُعرَّفُ بطريق الرَّسْم، فكأنه قال: اختصاص المُعرِّفِ به بالمُعرَّف.

(٢) وهو العِلمُ بالمرسوم، وهو هنا الوجود.

(٣) وهو العِلمُ بما عدا المرسوم، وهو هنا: ما سوى الوجود.

(٤) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ (١/ ١٨٨)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

(٥) أي: بطلان أنّ الوجود معلومٌ بالبديهة.

(٦) في (ع): «تعريف»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٧) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

(٨) انظر: «حاشية» الشريف الجرجاني على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١١/ ب ـ ١٢/ أ)، و«الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٧)، إلا أنهما قالا: «صدقاً عرضيّاً»، ولا يرتضيه المُصنِّف كما سيأتي، فلذا غيَّره.

(٩) في (ع): «دون»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

وأمّا الجوابُ بـ«أنّ الوجودَ عَرَضيٌّ بجُزئِهِ لا ذاتيّ، فاللازِمُ تَوقُّفُه على مَعْرُوضِهِ لا على نفسِه، فلا يَلزَمُ تَوقُّفُ الشيءِ على نفسِهِ بل على مَعْروضِه»، فلا يَشْفي، لأنّ المُرادَ أنه لا يخلُو مِن أنْ يكونَ في الأجزاءِ ما هوَ وجودٌ في حَدِّ نفسِهِ أو لا يكونَ، فالاحتِمالُ المَذْكورُ داخِلٌ في ثاني شِقَّيِ التَّرْديد[١].

والثالثُ: أنا نختارُ الثاني[٢]، ونسلِّمُ أنه لا بُدَّ حينَئِذٍ مِن حصولِ أمرٍ زائدٍ هوَ الوجودُ، ولكِنْ نَمنَعُ لُزومَ المَحْذورِ المَذْكورِ[٣]، فإنّ ذلكَ الزائدَ يجوزُ أنْ يكونَ هوَ المَجْموعَ المُغايِرَ لكُلِّ واحِدٍ الزائدَ عليه[٤] الحاصلَ عندَ الاجتماع[٥].

والرابعُ: النَّقْضُ بالمُركَّباتِ التي لا خِلافَ في تَرْكيبِها حَقيقةً، فإنّ الدَّليلَ المَذْكورَ ـ على تَقْديرِ تمامِهِ ـ يَدُلُّ على أنْ لا يُوجَدَ مُركَّبٌ[٦] أصلاً[٧].

والخامِس: أنّ التَّوقُّفَ في الرَّسْمِ على نفسِ الاختِصاصِ، لا على العِلْم بـه، والمَحْذورُ إنّما...[٨].

---

(١) وهو أن لا يكونَ في الأجزاء المفروضة للوجود ما هو وجودٌ في حدِّ نفسِه.

(٢) وهو أنه ليس في أجزاء الوجود وجود.

(٣) وهو الخُلفُ في المفروض.

(٤) أي: على كل واحد.

(٥) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني (١/ ١٩١)، و«الشرح القديم للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

(٦) في (ع): «مركباً»، وهو خطأ.

(٧) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

(٨) بياض في (ع) بمقدار كلمتَين، وأشار الناسخُ فيه بثلاثِ نقاطٍ على صورة مُثلَّث! ولعلّ تتمّةَ العبارة: «هو الثاني» أو نَحْوَ ذلك. وانظر: «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٧).

[وتَـردُّدُ الذِّهْـنِ حـالَ الـجَزْم بمُطلَقِ الوجـود، واتِّحـادُ مَفهوم العَـدَم، وقَبولُه القِسْـمةَ: يُعْطـي الشـركةَ، فيَزِيـدُ علـى الماهيّـة، وإلّا اتَّـحَدَتِ الماهيّـاتُ أو كانَ جُزءاً لِنفسِـه][1].

[ولمّا فرَغَ من بيان تَصَوُّرِ الوجود شَـرَعَ في بيانِ اشتِراكِه، واحتَجَّ عليه بثلاثةِ وجوه:

الأولُ منها: ما ذكَرَه بقوله: (وتَردُّدُ الذِّهْنِ حالَ الجزم بمُطلَقِ الوجود)، أي: تَردُّدُ الذِّهْنِ في الخصوصيّات حالَ الجزم بالوجود المُطلَق.

ويَرِدُ عليه: أنّ الذِّهْنَ يجزمُ][2] بوجودِ المكان[3]، ويتردَّدُ في أنه بَعدٌ مَفروضٌ أو مَفطورٌ أو سَطحٌ، ولا يَلزَمُ منه اشتِراكُ مَفهوم المكانِ بينَ الثلاثةِ المَذْكورةِ في نفسِ الأمر.

والمَشْهورُ في تَقريرِ الوَجْهِ المَذْكور: هوَ أنّـا إذا عَلِمْنا وجودَ مُمكِنٍ جَزَمْنا بوجودِ مُوجِدِه، معَ التَّردُّدِ في كونِهِ واجِباً أو مُمكِناً، عَرَضاً أو جَوهَراً، مُتَحيِّزاً أو غيرَ مُتحيِّزٍ، إلى غيرِ ذلك، فبالضَّـرُورةِ يكونُ الأمرُ المَقْطوعُ به الباقي معَ التَّردُّدِ في الخُصوصيّاتِ مُشتَـرَكاً بينَ الكُلّ[4].

---

(١) عبارة «التجريد» للطوسيّ (١/ ١٩٢ و١٩٨ بشرح الأصفهانيّ): «وتَرَدُّدُ الذِّهْنِ حالَ الـجَزْم بمُطلَقِ الوجود، واتِّحادُ مَفهومِ نقيضِهِ، وقَبولُه القِسْمةَ: يُعْطي الشركةَ، فيُغايِرُ الماهيّةَ، وإلّا اتَّحَدَتِ الماهيّاتُ أو لم تَنحَصِرْ أجزاؤُها».

(٢) مـا بيـن حاصرتَين سـقط مـن (ع)، وهو تتمّـةُ البياض فيها الـذي نبَّهتُ عليـه قريباً، وأثبتُّ ما يستقيم بـه الـكلام ويُـؤدِّي فائدتَه، مستعيناً بـ«الشـرح القديـم للتجريـد» (١/ ١٩٤) و«الشـرح الجديد له» (ص: ٧)، وإن كان يَبعُـدُ جـدّاً إصابـةُ تعبيـر المُصنِّـف فـي مثل هذا.

(٣) في (ع): «الإمكان»، وهو خطأ، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

ويَرِدُ عليه: أنه ـ على تَقْديرِ تمامِهِ ـ كما يَدُلُّ على شركةِ الوجودِ بينَ تلكَ الخُصوصيّاتِ، كذلكَ يَدُلُّ على شركةِ الإيجادِ بينَها، ولا يقولُ به المُستَدِلّ.

والثاني منها: ما ذكَرَه بقولِهِ: (واتِّحادُ مَفهوم العَدَم).

وتَقْرِيرُه: أنّ العَدَمَ مَفهومٌ واحِدٌ؛ إذْ لا تمايُزَ فيه، ومُوجَبُه أنْ يكونَ الوجودُ أيضاً مَفْهوماً واحِداً، ضَرُورةَ أنّ أحدَهما رَفْعُ الآخرِ، ورَفْعَ المُتعدِّدِ مُتعدِّدٌ في الجُمْلة.

ولا تَوقُّفَ في تمشيةِ هذا الوَجْهِ على أنْ يكونَ أحدُهما نَقيضَ الآخَرِ، بل هوَ يَتَمشّى على تَقْديرِ أنْ يكونَ أحَدُهما مَلَكةَ الآخَرِ[1]، ثمّ إنّه لا دليلَ على النَّقيضِ[2]. ومِن هنا ظهَرَ وجهُ الإصابةِ في العُدولِ عن عِبارةِ «النَّقيضِ» الواقِعةِ في الأصل.

---

(١) المُتقابلان أربعةُ أقسام: الضِّدّان، والمُتضايفان، والمُتقابِلان بالعَدَم والمَلَكة، والمُتقابلان بالإيجاب والسَّلْب.

وذلك لأنّ المُتقابلَين: إما أن يكونا وجوديَّين، أو يكون أحدُهما وجودياً والآخرُ عَدَمياً. ولا يجوز أن يكونا عدميَّين؛ إذ لا تَقابُلَ بين الأعدام.

فإن كانا وجوديَّين فإمّا أن يُعقَلَ كلٌّ منهما بدون الآخر، وهما الضِّدّان، كالسَّوادِ والبياض، أو لا يُعقَلَ كلٌّ منهما إلّا معَ الآخر، وهما المُتضايفان، كالأبوّة والبُنوّة.

وإن كان أحدُهما وجودياً والآخَرُ عدمياً، فالعَدَميُّ إمّا عَدَمُ الأمرِ الوجوديّ عن الموضوع القابل، وهما المُتقابِلانِ بالعَدَم والمَلَكة، كالعمى والبصر، أو عَدَمُه مُطلَقاً، وهما المُتقابلان بالإيجاب والسَّلْب، كقولنا: زيد إنسان وزيد ليس بإنسان.

انظر: «التعريفات» للجرجاني (ص: ١٩٨)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ٢٣٠).

والفرقُ بين الضِّدَّينِ والنَّقيضَينِ: أنّ النَّقيضَينِ لا يجتمعانِ ولا يَرتَفِعانِ كالعَدَم والوجود، والضِّدَّينِ لا يجتمعانِ ولكنْ يَرتَفِعانِ كالسَّواد والبياض. انظر: «التعريفات» (ص: ١٣٧).

(٢) في (ع): «النفيين»! وأصلحتها بحسب السياق، والله أعلم.

وللمُخالِفِ أنْ يقولَ: لا نُسلِّمُ أنّ العَدَمَ مَفهومٌ واحِدٌ، بل هوَ مُتعدِّدٌ مُتمايِزٌ بحَسبِ إضافتِهِ إلى الوجود.

والمَشْهورُ في تَقْريرِ الوَجْهِ المَذْكورِ: هوَ أنّ مفهُومَ العَدَم واحِدٌ، فلو لم يكُنْ مَفْهومُ الوجودِ أيضاً واحِداً لَبَطَلَ الحَصْـرُ العَقْليُّ بينَهما؛ لِبقاءِ احتِمالِ آخرَ، وهوَ أنْ لا يكونَ مَعْدوماً ولا مَوْجوداً بالمَعْنى الذي أُريدَ، بل مَوْجوداً بمَعْنًى آخرَ[1].

ولا يَخْفى ما في هذا التَّقْريرِ مِنَ الخَبْطِ والخَلْطِ بينَ الوجهَيْنِ المُستَقِلَّيْن، وذلكَ أنّ ما ذُكِرَ بقولِهِ: «إنّ مَفهومَ العَدَم واحِدٌ» وَجْهٌ مُستَقِلٌّ لا حاجةَ في تمشِيتِهِ إلى التَّمسُّكِ بمُقدِّمةِ الحَصْرِ، عَلى ما وُقِفَ عليه آنِفاً.

وتلكَ المُقدِّمةُ أيضاً مَبْنى وَجْهٍ آخرَ لا حاجةَ في تمشِيتِهِ إلى التَّمسُّكِ بوَحْدةِ مَفْهوم العَدَم؛ إذْ على تَقْديرِ تَعدُّدِهِ يكونُ بُطلانُ الحَصْرِ أظهَرَ[2].

وتَقْريرُ هذا الوَجْهِ: أنّ الوُجودَ مَفْهومٌ واحِدٌ، وإلّا لَـمَا صَحَّ الحَصْرُ العَقْليُّ بينَ المَوْجودِ وبينَ نَقيضِهِ، لأنّ مَفْهومَ التَّـرْديدِ حينَئِذٍ أنّ الشيءَ إمّا مَوْجودٌ بوجودٍ خاصٍّ أو ليسَ بمَوْجودٍ أصلاً، وذلكَ ليسَ بحَصْرٍ عَقْليٍّ، لأنه حينَئِذٍ يكونُ الحَصْرُ بمُلاحَظةِ لَفظِ الوجودِ وشمولِهِ تلك المَعاني المُتعدِّدةَ التي وُضِعَ بإزائِها، فلا يكونُ عَقْليّاً مَعنويّاً، بلِ استِقرائيّاً لَفظيّاً.

لا يُقالُ: لا بُدَّ في تمام هذا الوَجْهِ مِن بَيانِ وَحْدةِ مَفْهوم العَدَم؛ إذْ على تَقْديرِها يكونُ مَعْنى المَعْدوم: ما لا يكونُ مَوْجوداً أصلاً، ولا يكونُ التَّـرْديدُ بينَه وبينَ الموجودِ بوجودٍ خاصٍّ، بخِلافِ ما إذا كانَ العَدَمُ مُتعدِّداً، فإنّ مَفهومَه حينَئِذٍ رَفْعُ وجودِ

---

(١) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهاني (١/ ١٩٥)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

(٢) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٧).

خاصٌ، لا رَفْعُ الوجوداتِ بأسْرِها، فيكونُ التَّرْديدُ بينَه وبينَ ذلكَ الوجودِ حاضِراً مِن غيرِ مُلاحَظةِ المُقدِّمةِ الأجنبيّةِ القائلةِ: «يَمتَنِعُ كونُ الشيءِ مَوْجوداً بوجودِ غيرِه»، وإنّما يُحتاجُ إليها إذا رُدِّدَ بينَ الوجودِ الخاصِّ ورَفْعِ الوجوداتِ بأسْرِها.

لأنّا نقولُ: الحَصْرُ الذي تَمسَّكَ به في تَقْريرِ الوَجْهِ المَذْكورِ الحَصْرُ بينَ المَوْجودِ والمَعْدوم بمَعْنى: [ما] ليسَ بمَوْجودٍ أصلاً، لا الحَصْرُ بينَه وبينَ المَعْدُوم بمَعْنى: [ما] ليسَ بمَوْجودٍ بوجودٍ خاصٍّ بعَيْنِهِ، بحيثُ يجوزُ أنْ يكونَ معَه مَوْجوداً بوجودٍ خاصٍّ آخرَ.

ولا يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ يَزيدَ في الحُجّةِ مُقدِّمةً أُخرى، بل يُلْغي تَعْيينَ المُرادِ مِنَ الحَصْرِ الذي تمسَّكَ به، وليسَ هذا مِن قَبيلِ الزِّيادةِ في المُقدِّمات.

والثالِثُ منها: ما ذكَرَه[1] بقولِهِ: (وقَبولُه القِسْمةَ).

وتَقْريرُه: أنّ الوجودَ يَقبَلُ القِسْمةَ إلى وجودِ الواجبِ ووجودِ المُمكِنِ، ووجودِ الجَوهَرِ ووجودِ العَرَضِ، وهكذا القِسْمةُ[2] إلى وجوداتِ الأنواعِ وأشخاصِها. ومَوِردُ القِسْمةِ مُشتَرَكٌ بينَ جميعِ أقسامِهِ مُطلَقاً، لأنّ حَقيقةَ التَّقْسيمِ ضمُّ مُختَصٍّ إلى مُشتَرَكٍ[3].

ولا يَخفَى أنّ هذا الوَجْهَ قريبٌ مِنَ المُصادَرةِ[4]، فإنّ مَنْ أنكرَ الشركةَ في مَفْهوم

---

(١) في (ع): «ذكر»، وأصلحتُه بحسب قوله سابقاً: «والثاني منها: ما ذكره...».

(٢) في (ع): «القسم»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) انظر: «الشرح القديم للتجريد» للأصفهانيّ (١/ ١٩٦ ـ ١٩٧)، و«الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٨).

(٤) المُصادَرةُ ـ أو المُصادَرةُ على المطلوب ـ: عبارةٌ عن جَعْلِ المُدَّعى عينَ الدَّليل أو جُزْءَه مثلًا، لا كونِ الدليل مُستَلزِماً للمُدَّعى، فإنّ كلَّ دليل كذلك. =

الوجودِ لا يُمكِنهُ القولُ بقَبولِ القِسْمةِ، لأنه فَرْعُ الشَّـرِكةِ، ولا مَحالةَ لِقَبولِ الفَرْعِ معَ ردِّ الأصل.

(يُعْطي الشَّـرِكةَ) أي: يُفيدُ عِلْمَها.

وقد خالَفَ في هذه المَسْألةِ أبو الحسنِ الأشعريُّ منّا، وأبو الحُسَينِ البَصْريُّ[١] مِنَ المُعتَزِلة[٢].

لا يُقـالُ: نحـنُ نَعلَـمُ[٣] بالضَّـرُورةِ أنّ بيـنَ المَوْجـودِ والمَوْجودِ مِنَ الشـركةِ فـي الكَـوْنِ فـي الأعيـانِ مـا ليـسَ بيـنَ المَوْجـودِ والمَعْـدوم، وهـذا لا يَمنَعُـه إلّا المُعانِد.

لأنـا نقولُ: فيه تجهيلٌ للفَريقَيْنِ، لأنّ مَنْ قالَ بالشَّـرِكةِ تمسَّكَ فيه بالحُجَج[٤]،

= وهي أربعةُ أنواعٍ: أحدها: أن يكونَ المُدَّعى عَيْنَ الدَّليل. والثاني: أن يكونَ المُدَّعى جُزْءَ الدَّليل. والثالث: أن يكونَ المُدَّعى موقوفاً عليه صِحّةُ الدليل. والرابع: أن يكونَ المُدَّعى موقوفاً عليه صِحّةُ جُزْءِ الدَّليل.

والأوّلانِ فاسدان بلا خِلاف، والآخَرانِ فاسدان مع الخِلاف.

انظر: «الكُلّيّات» لأبي البقاء الكفوي (ص: ٤٤٨)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٣/ ١٩٠).

(١) محمَّد بن عليِّ بن الطيِّب البصريّ (ت ٤٣٦)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق أنّ الله تعالى قادر مختار».

(٢) فإنهما ذهبا إلى أنّ وجودَ كلِّ شيءٍ عينُ ماهيّته، فليس عندهما وجودٌ مُطلَق مشتركٌ ووجودٌ خاصٌّ هو فَرْدٌ له، بل ليس هناك إلا حقائقُ مُتخالِفةٌ يُطلَقُ على كلِّ واحدةٍ منها لفظُ الوجود اشتراكاً لفظياً. كما في «حاشية السَّيِّد الشريف» على «شرح التجريد» للأصفهانيّ، (لوحة ١٤/ ب).

(٣) في (ع): «نحن لا نعلم»، ولا يستقيم مع تتمة العبارة.

(٤) أي: فلا يكون ضروريّاً، لأنّ الضروريّ لا يُتَمسَّكُ في إثباتِهِ بالحُجج والأدلة، وإنما قد تُذكَرُ فيه تنبيهات، وقد تمسَّكوا فيه بالحجج، فإن كان ضروريّاً لزم تجهيلُهم. =

ولقد أبدَعَ[1] مَنْ نظَمَ دَعْوى الضَّـرورةِ إلى هُنا في سِلْكِها، ثمَّ إنّه أورَدَ النَّقْضَ بالماهيّةِ والتَّشخُّص، ولم يَدْرِ أنّ النَّقْضَ مِن خواصِّ الدَّليل.

لا يُقالُ: لَعلَّ المُخالِفَ لا يُنكِرُ الشَّـرِكةَ في مَعْنى الكَوْنِ، بل يقولُ: إنّ للوجودِ معنًى آخرَ وراءَ الكَوْنِ؛ لأنه حينَئذٍ يَلزَمُ أنْ لا يكونَ مَحلُّ النِّزاع مُحرَّراً بينَ الفريقَينِ، ولا يَخفى ما فيهِ مِن نِسْبةِ القوم إلى القُصورِ في العُثورِ على المراد، فافهَمْ واللهُ الهادي إلى الرَّشاد.

(فيَزِيدُ على الماهيّةِ) تَفْريعٌ على ما ثبَتَ مِن كَوْنِ الوجودِ مَفهوماً مُشتَرَكاً بينَ الماهيّاتِ المَوْجودة.

عِبارةُ الأصلِ: «فيُغايِرُ الماهيّةَ»، ولا يَخْفى ما فيه مِنَ القُصور.

ولا خِلافَ في زِيادةِ الوجودِ المُطلَقِ، إنّما الخِلافُ في زيادةِ الوجودِ الخاصّ.
نعم، مَنْ أنكرَ الوجودَ المُطلَقَ لم يَتيسَّرْ له القولُ بزيادةٍ على الماهيّة.

(وإلّا) أي: وإنْ لم يَكُنِ الوجودُ المُشتَرَكُ بينَ الماهيّاتِ المَوْجودةِ زائداً عليها.

(اتَّحَدَتِ الماهيّاتُ) التي ثَبَتَتْ شركةُ الوجودِ بينَها، فالتَّعْريفُ للعَهْد.

(أو كانَ) أي: الوجودُ (جُزْءاً لِنفسِه).

لأنه حينَئذٍ لا يَخلُو مِن أنْ يكونَ عَينَها، فيَلزَمَ المَحْذورُ الأوّلُ[2]، وذلكَ ظاهِرٌ،

= ولم يذكر وَجْهَ لزوم تجهيل الفريق الثاني لظهوره، وهو أنه لو كان اشتراكُ الوجود ضرورياً لكان إنكارُهم له إنكاراً للضرورة، وهو غايةُ الجهل.

(١) كذا في (ع)! والسِّياق يقتضي أن تكون «أخطأ» أو لفظةً نحوَها.

(٢) وهو اتحادُ الماهيّات.

أو جُزْءَها، فيَلزَمَ المَحْذورُ الثاني[1]، وذلكَ لأنّ جُزءَ المَوْجودِ مَوْجودٌ؛ لاستِحالةِ تَقوُّم المَوْجودِ بالمَعْدوم، ويكون الوجودُ جُزءاً منه أيضاً؛ بِناءً على الفَرْضِ المَذْكورِ، فيَلزَمُ المَحْذورُ المَزبُور.

ولا احتمالَ لأنْ تكونَ الماهيّةُ جُزْءاً مِنَ المَوْجودِ، ضَرُورةَ أنه يُطلَقُ عليها بدُونِ العَكْس.

لا يُقالُ: يجوزُ أنْ لا يكونَ الوجودُ جُزْءاً منه، لأنّ[2] المَفرُوضَ رَفْعُ الإيجابِ الكُلّيّ[3]، لا الجزءِ الآخَرِ؛ فإنّ المُركَّبَ[4] لا بُدَّ لهُ مِن جُزءَيْنِ، والوجودُ جُزءٌ منه ومِن جُزئِهِ أيضاً لِـمَا مرَّ، فيَلزَمُ المَحْذورُ المَذْكور.

ولا مجالَ لِمَنْع جُزْئيّتِهِ مِن ذلكَ الجزءِ أيضاً؛ إذ حينَئذٍ يَلزَمُ الاتّحادُ بينَ الجزءِ الأوّلِ والجزءِ الثاني، وفسادُه ظاهِر.

ولا يَتّجِهُ على هذا التّقريرِ إلّا أنْ يُقالَ: يجوزُ أنْ يكونَ الوجودُ زائداً على ماهيّةِ جُزْءِ الجزءِ، وذلكَ لأنّ المُدَّعى هوَ أنّ كُلَّ وجودٍ زائدٌ، ونَقِيضَه سَلْبٌ جُزْئيٌّ[5]، فجازَ أنْ يكونَ الوجودُ داخِلاً في بعضِ الماهيّاتِ دونَ بعض.

---

(١) وهو كونُ الوجود جزءاً لنفسِه.

(٢) قوله: «لأنّ...» إلخ، تعليلٌ للجواز الوارد في مَقُول القول.

(٣) أي: رفعُ القضية القائلة: كلُّ وجودٍ جزءٌ من الموجود. ورفعُها يكونُ بسَلْبٍ جُزْئيٍّ، أي: بأن يُقال: ليس بعضُ الوجود جزءاً من الموجود، فيجوزُ إذن أن يكونَ الجزءُ الأولُ من الوجود جزءاً من الموجود، وأن لا يكونَ الجزءُ الآخَرُ من الوجود جزءاً من الموجود.

(٤) قوله: «فإنّ المُركَّب...» إلخ، تعليلٌ لقوله: «لا يُقال...».

(٥) أي: ليس بعضُ الوجود زائداً على الماهية.

عِبارةِ الأصل: «أو(١) لم تَنحَصِرْ أجزاؤُها».

وتَقريرُه: أنه لو كانَ الوجودُ جُزءاً للماهيّاتِ لكانَ لها أجزاءٌ أُخَرُ مَوْجودةٌ(٢)؛ لامتِناعِ تَقوُّمِ المَوْجودِ بالمَعْدومِ، ولا بُدَّ أنْ يكونَ جُزءاً لتلكَ الأجزاءِ أيضاً؛ إذِ الفَرْضُ أنه جُزءٌ للمَوْجوداتِ بأسْرِها(٣)، فتلكَ الأجزاءُ لها أجزاءٌ أُخَرُ مَوْجودةٌ، ثمّ يَنتَقِلُ الكلامُ إلى أجزاءِ الأجزاءِ، وهكذا إلى أنْ يَتَسلسَل.

وأمّا بُطْلانُ التالي(٤) فلأنّ المُركَّبَ لا بُدَّ له مِنَ الانتِهاءِ إلى البَسيطِ، لأنه مَبدَأُ المُركَّبِ، فلو انتَفَى انتَفَى المُركَّبُ قَطْعاً، والكَثْرةُ وإنْ كانتْ غيرَ مُتناهِيةٍ لا بُدَّ فيها مِنَ الواحِدِ(٥).

وما يَتَّجِهُ على الوَجْهِ الأوَّلِ يَتَّجِهُ على هذا الوَجْهِ أيضاً.

قولُه: «إذِ الفَرْضُ أنه جُزءٌ للمَوْجوداتِ بأسْرِها» ليسَ بذاك؛ لِمَا عرَفتَ أنّ مَعْنى قولِهِ: «وإلّا» رَفْعُ الإيجابِ الكُلّيِّ، لا السَّلْبُ الكُلّيّ.

ثمّ إنّه يَتَّجِهُ على هذا الوَجْهِ خاصّةً أمرٌ آخَرُ، وهوَ مَنْعُ كَوْنِ البَسيطِ الحقيقيِّ مَبدأً للمُركَّبِ مُطلَقاً، فإنّ القَدْرَ الضَّروريَّ هو أنْ...(٦).

* * *

---

(١) في (ع): «وإلا»، والمُثبَتُ من «التجريد».

(٢) عبارةُ القوشيّ في «الشرح الجديد للتجريد» (ص: ٩): «لو كانَ الوجودُ جُزءاً للماهيّاتِ لكانَ جُزءاً مُشترَكاً، فوجب امتيازُ بعضِها عن بعضٍ بأجزاءٍ أُخَرَ مَوْجودة»، وفيها زيادةُ توضيحٍ لعبارة المُصنِّف، وإن كانت الأخيرةُ مستقيمةً أيضاً.

(٣) زاد القوشيّ: «وتمتازُ تلك الأجزاء عن بعضٍ بأجزاء أُخَر»، وفيه زيادةُ توضيحٍ كسابقه.

(٤) في (ع): «الثاني»، وهو تصحيف، والتصويبُ من «شرح التجريد» للقوشيّ.

(٥) انظر: «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ (ص: ٩).

(٦) إلى هنا الموجودُ من هذا الكتاب في النسخة (ع).

حاشية على أوائل الأمور العامة من (شرح المواقف)

تأليف العلامة

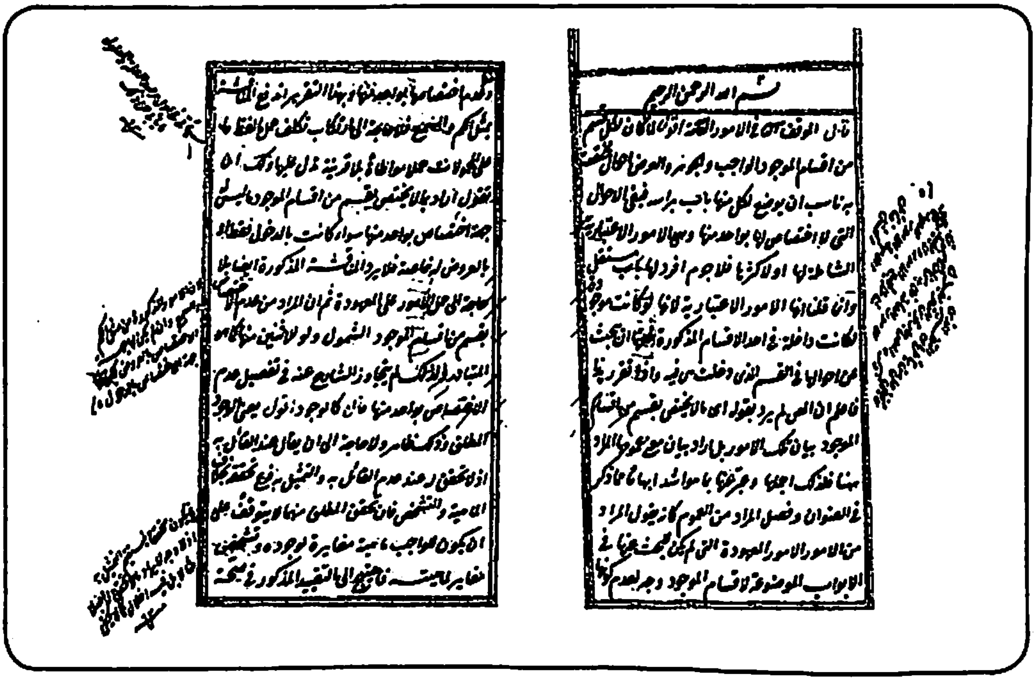
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

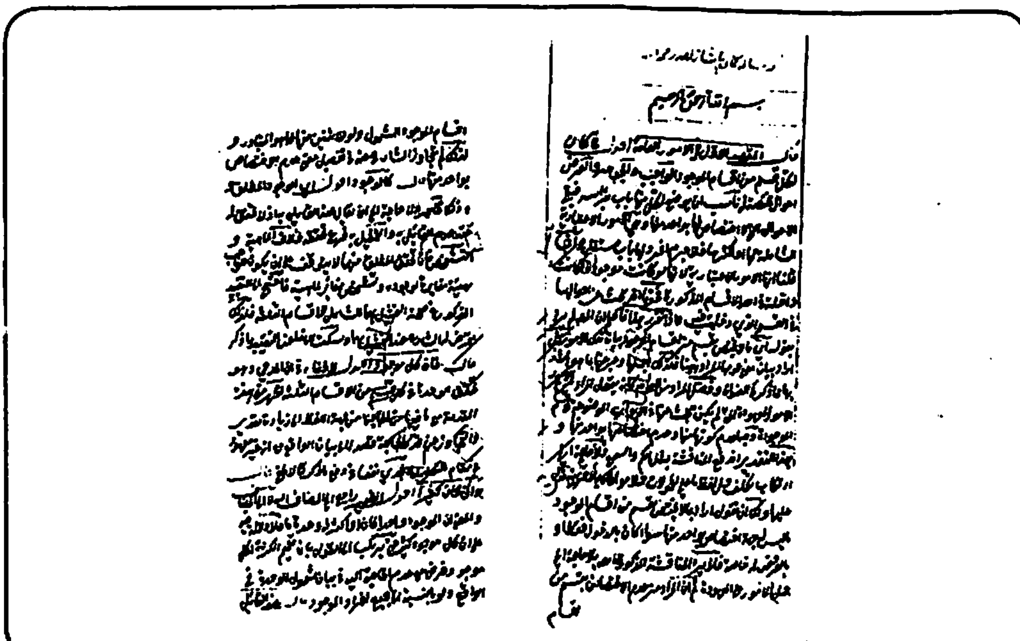
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة برتو باشا (ب)



مكتبة شهيد باشا (ش)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الذي أوقَفَنا على معرفتِهِ ببراهينه وآياتِه، وأوقَفْنا عن معرفتِهِ بنُقصاننا وكمالاتِه، والصَّلاةُ والسَّلامُ على مُصْطفاه من خليقتِه، ومُجتَباه من بَرِيَّـتِه، سيِّدنا محمَّد المبعوثُ بتمام نِعمَتِه، وخِتام دينِهِ وشريعتِه، وعلى آلِهِ وقرابـتِه، وأزواجه وصحابـتِه.

وبعد:

فهذه رسالةٌ صغيرةٌ صنَّفها العلامةُ المُحقِّق أحمدُ بنُ سليمان بنِ كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، على الصفحات الأولى من باب الأمور العامة من «شرح المواقف» للسَّيِّد الشريف الجرجانيّ، المتوفى سنة (٨١٦هـ)، رحمهما الله تعالى.

وكتابُ «المواقف» للإمام القاضي عَضُدِ الدين الإيجيّ (ت ٧٥٦هـ) من الكتب العالية في علم الكلام، وقد لقيَ قبولاً ورواجاً عزّ نظيرُه، فاعتَنَى به أهلُ الفنِّ درساً وبحثاً، وشرحَه غيرُ واحدٍ من الفُضَلاء، واشتَهرَ منها «شرحُ» السَّيِّد الشريف، فكثُرت عليه الحواشي والتعليقات، من رجال القرنَيْن الثامن والتاسع، فمنهم مَنْ حشّى عليه بتمامِه وأتمّ، كالعلامة حسن جلبي بن محمَّد شاه الفناريّ (ت ٨٨٦هـ)، ومنهم مَنْ أراد أن يُحشِّيَ عليه بتمامِهِ إلا أنه لم يُتمّ، كالعلامة مصطفى بن يوسف المعروف بخواجَهْ زادَهْ (ت ٨٩٣هـ)، وقد بلغ فيه إلى أثناء مباحث الوجود من الموقف الثاني من أصل سِتّةِ مواقف، ومنهم مَنْ حشّى على باب منه:

فمنهم مَنْ كتب على أوائله، كالعلامة مُحيي الدِّين محمَّد بن الخطيب (ت ٩٠١هـ)، ومنهم مَنْ كتب على مباحث الأمور العامة منه، وهو العلامة أحمدُ بن عبد الأول القزوينيّ، فرغ منه في رجب سنة (٩٥٤هـ)، ومنهم مَنْ كتب على مباحث الإلهيّات منه ـ وسيأتي الكلامُ عليها في مُقدِّمة تحقيق «حاشية» المُصنِّف «على أوائل الإلهيات من المواقف» ـ ومنهم مَنْ كتب على مباحث النُّبوّاتِ منه، وهو العلامة يوسفُ بن حسين الكراماستي (ت ٩٠٦هـ)، ومنهم مَنْ كتب على مباحث الفَلَكيّات منه، وهو العلامةُ غَرْسُ الدِّين أحمد بن إبراهيم (ت ٩٧١هـ)، ومنهم مَنْ كتب على مبحث الأغلاط الحِسِّيّة منه، وهو العلامةُ قوامُ الدِّين يوسفُ بن حسن (ت ٩٢٢هـ)[1]، ونحوُ ذلك كثير[2].

وللعلامة ابن كمال باشا عنايةٌ بالغةٌ بـ«المواقف» و«شرحه» في رسائله، فإنه يُكثِرُ من النَّقْلِ عنهما، كما يُكثِرُ من النَّقْدِ والإيرادِ عليهما ولا سيّما الشارح، وقد أفرَدَ عدّة حواشٍ على مباحثَ منه، كما يُلمِحُ إليه قولُ حاجّي خليفة: «وكتب المولى أحمدُ بنُ سليمان بن كمالٍ حواشيَ على شرح المواقف»[3]، وهو مُحتَمِلٌ لأن يكونَ مُرادُه أنه كتب عليه حاشيةً واحدة، فإنهم كثيراً ما يُعبِّرون عن «الحاشية» بالحواشي نظراً إلى شَكْلِها وطريقةِ تَصْنيفها، ومُحتَمِلٌ لأن يكونَ مرادُه أنه كتبَ عدّة رسائل في التحشية عليه، ولعلّ ممّا يُرجِّحُ هذا الاحتمالَ الأخيرَ وقوفُنا على رسالتَيْنِ مُفردتَيْن للمُصنِّف في هذا الباب، إحداهما: «حاشيته» على أوائل مباحث الإلهيّات منه، وهي هذه الرسالة، و«حاشيته» على الأمور العامة منه، وستأتي بعدها إن شاء الله.

---

(١) وعرضها على ابن كمال باشا بعد أن ذكره في خطبته، وأتمّها في (١٢) رجب سنة (٩١٣هـ).

(٢) انظر مزيداً من التفصيل في ذلك في «كشف الظنون» (٢/ ١٨٩٣).

(٣) «كشف الظنون» (٢/ ١٨٩٣).

كما أنّ للمُصنِّف عدّةَ رسائلَ في مسائلَ كلاميّة مُفرَدة، يَلحَظُ من يَتأمَّلُها أنها في حقيقتها بمَثابةِ حاشية على «شرح المواقف»، وإن لم تكُنْ في شَكْلِها وتَسْميتها كذلك، كما في «رسالته في تحقيق المُعجزة»، وقد نبَّهتُ على ذلك في مُقدِّمةِ تحقيقها، وهذه صورةٌ أُخرى من صُوَرِ اعتِناءِ المُصنِّف بـ«المواقف» و«شرحه».

أما ما يَتَعلّقُ بهذه الرسالة خاصّة فإنّ مبحثَ الأمور العامة هو الموقف الثاني من كتاب «المواقف»، وقد شَغَلَ من «شرح المواقف» ما يزيد على (٢٥٠) صفحةً بحسب المطبوع، وهذا الموقفُ مُشتَمِلٌ على خمسة مَراصِد، وشغل المَرصَدُ الأوّلُ منه حوالي (٧٥) صفحة[١]، وهذه «الحاشية» متعلقة بالصَّفحاتِ الخمسِ الأُوَلِ منه[٢]، حتى إنّ التَّحْشيةَ على مُقدِّمة هذا الموقف السابقة لمراصِدِه الخمسة لم تَـتِمّ.

فهل أفرَدَ المُصنِّفُ هذه الرسالة على موقف الأمور العامة بتمامِهِ أو على مُقدِّمة الأمور العامة فقط؟ وعلى الوَجْهَين، هل أتـمَّها وفُقِدَت تَتِمّتُها أم لم يُـتِمَّها؟ أم أنه لم يُفرِدْ هذه الرسالة أصلاً، وإنما هي حواشٍ مُتفرِّقةٌ علَّقها على نُسْختِه من «شرح المواقف»، ثم جُرِّدَت عنها؟

ليس لديّ من القرائن ما يكفي للإجابة عن شيء من ذلك بجوابٍ شافٍ، إلّا أني أميلُ إلى الاحتمال الأخير، وهو أنّ المُصنِّفَ لم يُفرِدْ هذه الرسالةَ أصلاً، وإنما جُرِّدَت ممّا علّقه على نُسْختِهِ من «شرح المواقف»، مُستَنِداً في هذا المَيْل إلى خُلُوِّ الرسالة من خُطبةٍ للمُصنِّف.

---

(١) وقع الموقف الثاني في «شرح المواقف» (١/ ٢١١ ـ ٤٧٥)، ووقع المرصد الأول منه فيه (١/ ٢١١ ـ ٢٨٧).

(٢) فالمتنُ المُتعلِّق بها من «شرح المواقف» يقع في (١/ ٢١١ ـ ٢١٦).

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسْبةِ إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيما تُشبِهُ عباراتِه في سائر رسائله[1].

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على نُسختَينِ خطيّتَين، الأولى: نسخة مكتبة شهيد عليّ، وناسخها: محمَّد بن وليّ، وتاريخُ نَسْخِها: سنةَ ٩٨٢، ورمزتُ إليها بالحرف (ش)، والثانية: نسخة مكتبة برتو باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (و)، غيرَ أنّ هذه النُّسخةَ الأخيرة تنتهي في نِصفِ الرسالة بحسب ما في النُّسخةِ الأولى.

وقد أضفتُ إلى الرسالة في أوّلها المَقطَعَ المُحشّى عليه من «شرح المواقف» بلفظه، ليَظهَرَ اتصالُ كلام المُصنِّف به، وميَّزتُه بلون غامق مع إثباتِهِ بين حاصِرتَيْن، تنبيهاً على أنه مما لم يَرِدْ في أصل الرسالة.

وممّا يجدرُ التنبيهُ عليه هنا أنّ المُصنِّف يُعلِّقُ على حواشي «حاشيته» بأسماء بعض مَنْ سبقَه إلى التحشية على «شرح المواقف»، إشارةً إلى مواضع تعقُّباتِهِ أو تنبيهاتِهِ على ما وقع في حواشيهم من خَلَل أو نَحْوِه، ولم تكن منضبطةً في كلِّ واحدةٍ من النُّسختَيْن من حيثُ محاذاتُها لمواضع التَّعقُّب، فاجتهدتُ في تقديمها أو تأخيرها يسيراً بمقارنة عبارة المُؤلِّف بعبارات هؤلاء المُحشِّين، ثمّ لمّا كان بعضُها مطبوعاً وهو «حاشية» العلامة حسن جلبي اقتصرتُ على الإحالة عليه، أما غيرُ المطبوع منها فقد وقفتُ على بعضِهِ مخطوطاً، كـ«حاشية» العلامة خواجَهْ زادَهْ، ورأيتُ الاقتصارَ على الإحالةِ فيها غيرَ مفيد للقارئ، فنقلتُ عبارةَ هذا المُحشّي

(١) ومنها: قولُه: «وممّا يشهدُ لِـمَا قلنا شهادةً لا مردَّ لها»، وطريقتُه في الإحالة بقوله: «على ما ستقفُ عليه» ثمّ قولُه في موضع المُحال عليه: «وهذا ما وَعَدْناه فيما سبق».

في التعليقات؛ ليَظهَرَ وجهُ تعقُّب المُؤلِّف أو تنبيهه، وإنْ كان في ذلك نوعُ إطالة، فليَعذُرني القارئ الكريم.

وأما عنوانُ الرسالة فقد خَلَتْ عنه النسخة (و)، وورد في (ش) بلفظ: «رسالة كمال باشا زادَهْ رحمه الله تعالى في الأمور العامة»، وهو عنوانٌ غيرُ تامّ في التعبير عن مضمون الرسالة، فتصرَّفتُ فيه بشيءٍ من التقييد والإضافة، وأثبتُّه بلفظ: «حاشية على أوائل الأمور العامة من شرح المواقف».

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

[(المَوقِفُ الثاني: في الأُمورِ العامّة، أي: ما لا يختصُّ بقِسْم من أقسام الموجودِ التي هيَ الواجبُ والجوهرُ والعَرَضُ) فإمّا أن يَشتَمِلَ الأقسامَ الثلاثةَ كالوجودِ والوَحْدة، فإنّ كلَّ موجودٍ وإنْ كانَ كثيراً له وَحْدةٌ ما باعتبارٍ، وكالماهيّةِ والتَّشخُّصِ عندَ القائلِ بأنّ الواجبَ له ماهيّةٌ مُغايِرةٌ لوجودِهِ وتَشخُّصٌ مُغايِرٌ لماهيَّتِه.

أو يَشمَلَ الاثنَينِ منها، كالإمكانِ الخاصِّ والحدوثِ والوجوبِ بالغيرِ والكَثْرةِ والمَعْلوليّة، فإنها كلُّها مُشتَركةٌ بينَ الجوهرِ والعَرَض.

فعلى هذا، لا يكونُ العَدَمُ والامتِناعُ والوجوبُ الذاتيُّ والقِدَمُ من الأُمورِ العامّة، ويكونُ البحثُ عنها هاهنا على سَبيلِ التَّبَعيّة.

وقد يُقالُ: الأُمورُ العامّةُ ما يَتَناوَلُ المَفْهوماتِ بأَسْرِها؛ إما على سَبيلِ الإطلاقِ كالإمكانِ العامّ، أو على سَبيلِ التَّقابُلِ بأنْ يكونَ هو معَ ما يُقابِلُه مُتناوِلاً لها جميعاً، ويَتَعلّقَ بكُلٍّ من هذَيْنِ المُتقابِلَينِ غرَضٌ عِلْميٌّ كالوجودِ والعَدَم.

وإنّما جَعَلْنا هذا المَوقِفَ فيما لا يختصُّ بقِسْم من تلك الأقسام الثلاثةِ (إذْ قد أورَدْنا كُلّاً من ذلك) أي: ممّا يختصُّ بواحدٍ منها (في بابه)، فلم يبقَ إلّا الأُمورُ المُشتَرَكةُ، فلا بُدَّ لها من بابٍ على حِدَة][1].

---

(١) هذه عبارةُ «المواقف» للإيجيّ مُميَّزةً بهلالَينِ كبيرَيْن، و«شرحه» للسّيّد الشريف الجرجانيّ (١/ ٢١١ـ٢١٣)، أو (٢/ ٥٨ـ٦٢) بحاشيتَي السّيالكوتي وحسن جلبي. وقد أضفتُها توضيحاً لحاشية =

قال: (المَوقِفُ الثاني[١]: في الأُمورِ العامّة)، أقول: لـمّا كانَ لكُلِّ قِسم من أقسام الموجودِ الواجبِ والجوهرِ والعَرَضِ أحوالٌ مُختَصّةٌ به ناسَبَ أن يُوضَعَ لكُلٍّ منها بابٌ برأسِه، فبقيَ الأحوالُ التي لا اختِصاصَ لها بواحدٍ منها، وهي الأُمورُ الاعتباريّةُ الشامِلةُ لها أو لأكثرِها، فلا جَرَمَ أُفرِدَ لها بابٌ مُستَقِلّ.

وإنّما قُلنا: إنها الأُمورِ الاعتباريّة، لأنها لو كانت موجودةً لكانت داخِلةً في أحَدِ الأقسام المَذْكورة، فحَقُّها أن يُبحَثَ عن أحوالِها في القِسم الذي دخَلَت هيَ فيه.

وإذا تقرَّرَ هذا فاعلَمْ أنّ المُصنِّفَ[٢] لم يُرِدْ بقولِهِ: «أي: ما لا يختصُّ بقِسم من أقسام المَوْجود» بيانَ تلك الأُمور، بل أرادَ بيانَ معنى عُمومِها المُرادِ هاهنا، فلذلك أجمَلَها وعبّرَ عنها بما هو أشدُّ إبهاماً ممّا ذُكِرَ في العُنوان، وفصَّلَ المُرادَ من العُموم، كأنّه يقولُ: المُرادُ من الأمورِ الأُمورُ المَعْهودةُ التي لم يكُنْ للبَحْثِ عنها في الأبوابِ المَوْضوعةِ لأقسام المَوْجودِ وَجْهٌ؛ لِعَدَمِ كونِها منها وعَدَمِ اختِصاصِها بواحِدٍ منها[٣].

= المُصنِّف، ليَظهَرَ وجهُ اتِّصال كلامِهِ بالأصل، وأثبتُّها بين حاصِرتَيْن لأنها لم ترد في نُسختَيْ هذه الحاشية، كما هي العادةُ الجاريةُ في كثير من النُّسَخ الخطية للحواشي.

(١) في (و): «المقصد الأول»، وهو خطأ.

(٢) أي: الإمام العَضُد الإيجيّ (ت ٧٥٦).

(٣) على حاشية (و) فائدة في تعقُّب المُصنِّف، وهي: «لا يخفى على مَنْ يتأمّل أنّ التفسيرَ الذي ذكرَه المُصنِّفُ جارٍ مجرى التعريف للأمور العامة، فلا بُدَّ من أن يكونَ شاملاً لجميع الأمور، ولا يُفيدُ كونُ اللام في «الأمور» للعَهْد، كما زعمَه المُحشّي، فتأمّل».

وبهذا التَّقْريرِ اندفَعَ المُناقَشةُ بِمِثْلِ الكمِّ والسَّمْع[1]، فلا حاجةَ إلى ارتكابِ تكلُّفِ حَمْلِ لفظِ (ما) على المَحْمولاتِ حَمْلاً مُواطَـأةً[2] بلا قرينةٍ تدلُّ عليها[3].

ولك أن تقولَ: أرادَ بـ«ما لا يختصُّ بقِسم من أقسام المَوجُود» ما ليس له جهةُ اختِصاصٍ بواحدٍ منها، سواء كانَ بالدُّخولِ فقط أو بالعُروضِ له خاصّة، فلا يَرِدُ المُناقَشةُ المَذكورةُ أيضاً، بلا حاجةٍ إلى حَمْلِ «الأمور» على المَعْهودة[4].

---

(١) قال العلامة خواجَهْ زادَهْ في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٨٩/ أ): «لا يَرِدُ الكمُّ وكذا السَّمْعُ والبصرُ والإرادة وغيرها ممّا لا يختصُّ بقسم من الأقسام الثلاثة للموجود، مع أنها لا يُبحَثُ عنها في قسم الأمور العامة، بل في مباحث الأعراض، لأنّ شيئاً منها ليس من المَحْمولات التي لا تختصُّ بقسم من الأقسام الثلاثة، بل شمولُها لأكثر الأقسام باعتبار عُروضِها لها، لا بالحَمْل والصِّدْق. وأما المُشتَقّاتُ المأخوذةُ منها فهي وإن كانت محمولةً، إلا أنها لا يَتَعلّقُ بها غرضٌ علميّ، فإنّ إثبات المُكمَّم وكذا إثبات السميع والبصير وغيرهما على الإطلاق ليس من العقائد الدِّينيّة، ولا يَتَوقّفُ عليها إثباتُها أيضاً، والمبحوثُ عنه في قسم الأعراض هو أحوالها المُختَصّة بها، وهي ليست من الأمور العامة، لاختصاصها بهذه الأشياء».

(٢) وهو ما فيه نسبةُ المَحْمول إلى الموضوع بلا واسطة، وفيه يكون الشيء محمولًا على الموضوع بالحقيقة، كقولنا: الإنسانُ حيوانٌ ناطق، أما إن كانت نسبةُ المحمول إلى الموضوع بواسطة «ذو» أو «له» أو «في» فهو حَمْلُ الاشتقاق، وفيه لا يكون الشيء محمولاً على الموضوع بالحقيقة، كقولنا: الإنسان أبيض أو ذو بياض، ولا يصحّ أن يُقال: الإنسان بياض.

انظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٧١٦)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٢/ ٤٠).

(٣) على حاشية (و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «سيأتي في أول مَرصَدِ العلّة والمعلول ما يأبى عن ذلك. منه».

(٤) على حاشية (و) فائدة في تعقُّب المُصنِّف، وهي: «لأنّ الأمور المذكورة من مِثْلِ الكمّ والسَّمْع وإن لم يكنْ لها جهةُ الاختِصاصِ بالعُروض، لكنْ لها جهةُ الاختِصاصِ بالدُّخول».

ثمَّ إنَّ المُرادَ مِن عَدَم الاختِصاصِ بقِسم من أقسام المَوْجود: الشُّمولُ ولو للاثنَينِ منها، كما هو المُتبادِر، ولذلك لم يَتجاوَزِ الشارحُ(١) عنه في تَفْصيلِ مَعْنى عَدَم الاختِصاصِ بواحدٍ منها(٢).

قال: (كالوجود)، أقول: أي الوجودِ المُطلَق، وذلك ظاهرٌ، ولا حاجةَ إلى أن يُقالَ: «عندَ القائلِ به»(٣)، إذْ لا تحقُّقَ له عندَ عَدَم القائل به، والتَّمْثيلُ به فَرْعُ تحقُّقِه، بخِلافِ الماهيّةِ والتَّشخُّص، فإنّ تحقُّقَ المُطلَقَ منهما لا يَتوقَّفُ(٤) على أن يكونَ للواجبِ ماهيّةٌ مُغايِرةٌ لوجودِهِ وتَشَخُّصٌ مُغايِرٌ لماهيَّتِه، فاحتيجَ إلى التَّقييدِ المَذْكورِ في صِحّةِ التَّمْثيلِ بهما للشامِلِ للأقسام الثلاثة(٥)، فلذلك تَعرَّضَ له الشارحُ عندَ التَّمْثيلِ بهما(٦)، وسكتَ هاهنا عن التَّقييدِ بما ذُكِر.

قال: (فإنّ كلَّ مَوْجود)، أقولُ: لا خفاءَ في أنّ المُـدَّعى ـ وهو تحقُّقُ الوَحْدةِ في كلِّ قِسم من الأقسام الثلاثةِ ـ أظهَرُ مِن هذه المُقدِّمة، معَ ما فيها من الحاجةِ من

---

(١) أي: العلامةُ الكبير السَّيِّدُ الشريف الجُرْجانيّ.

(٢) أي: في قوله: «فإما أن يشتمل الأقسام الثلاثة... أو يشمل الاثنين منها».

(٣) على حاشية (ش) و(و): «حسن جلبي».

قلت: يعني: العلامة حسن جلبي بن محمَّد شاه الفناريّ (ت ٨٨٩)، ولفظُه في «حاشيته» (٢/ ٥٩): «وإنما لم يُقيِّد كما قيَّد في الماهيّةِ والتَّشخُّصِ لأنّ نفيَه ممّا تفرَّد به الأشعريّ، فلم يُقيِّد به».

(٤) على حاشية (و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فحينَئذٍ يكونُ مُتحقِّقاً، فيَستقيمُ التَّمثيلُ به، إذْ لا وَجْهَ لإيرادِ ما لا تحقُّقَ له أصلاً مثالاً، بل فيه إخلالٌ، كما لا يخفى. منه».

(٥) يعني: في قول السَّيِّد الشريف: «فإمّا أن يشتملَ الأقسام الثلاثة كالوجودِ والوَحْدة... ، وكالماهيّةِ والتَّشخُّصِ عندَ القائلِ بأنّ الواجبَ له ماهيّةٌ مُغايرةٌ لوجودِه، وتشخُّصٌ مُغايرٌ لماهيَّتِه».

(٦) من قوله: «للشامل للأقسام الثلاثة» إلى هنا، سقط من (و).

جهةِ اللَّفظِ إلى زيادةِ تَقْرير، والتَّجاوُزُ عن قَدْرِ الحاجةِ قَصْداً إلى بيانِ الواقِع[١] ـ معَ أنه غيرُ مَعْهودٍ في مَقام التَّعْليلِ ـ لا يُجدي نَفْعاً في دَفْع ما ذُكِر، كما لا يخفى.

قال: (وإنْ كانَ كثيراً)، أقولُ: الضَّميرُ راجعٌ إلى المُضافِ إليه لا إلى المُضاف[٢]، والمَعْنى: إنّ الموجودَ ـ واحداً كانَ أو كثيراً ـ له وَحْدةٌ ما. فلا[٣] دلالةَ فيه على أنّ كلَّ مَوْجودٍ كثيرٌ، حتّى يُرتَكَبَ إلى القولِ بأنّ تَعْميمَ الكثرةِ لكُلِّ مَوْجودٍ فَرَضيٌّ، معَ عَدَم الحاجةِ إليه في بيانِ شُمولِ الوَحْدةِ في الواقِع، ولو بالنِّسْبةِ إلى جميع أفرادِ الموجود[٤].

قال: (عندَ القائلِ بأنّ الواجِب)، أقول: لأنّ الماهيّةَ المَبْحوثَ عنها ما هو مَعْروضُ[٥] الوجود، على ما سيأتي التَّصْريحُ به في أوّلِ مَبحَثِها، فلا بُدَّ من القَيْدِ المَذْكورِ حتّى يَتحقّقَ فَرْدٌ منها في الواجب.

وليسَ التَّشخُّصُ ما به يَمْتازُ الشَّخْصُ عن الغيرِ مُطلَقاً، حتّى يَصدُقَ على الشَّخصِ

---

(١) على حاشية (ش) و(و): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: يعني: العلامة مصطفى بن يوسف البروسويّ (ت ٨٩٣)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود». ولفظُه في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٨٩/ أ): «وشمولُ الأقسام الثلاثة وإنْ لم يَحتَجْ على هذا التفسيرِ إلى شمول كُلِّ فَرْدٍ من الأقسام الثلاثة، بل يكفي فيه وجودُها في بعض أفراد كلِّ قسم من هذه الثلاثة، إلّا أنه بيَّنَ الشُّمولَ لجميع الأفراد لِكونِ الواقع ذلك».

(٢) من قوله: «فإنّ كل موجود»، فالمضاف: هو لفظُ «كلّ»، والمضافُ إليه: هو لفظ «موجود».
وأصلُ هذا التنبيه للعلامة خواجَهْ زادَهْ حيثُ قال في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٨٩/ أ): «الضميرُ راجعٌ إلى: موجود، لا إلى: كلّ موجود».

(٣) زاد في (و): «يرد»، وهو خطأ.

(٤) على حاشية (ش) و(و): «حسن جلبي». وانظر: «حاشيته على شرح المواقف» (٢/ ٥٩).

(٥) في (و): «مفروض»، وهو خطأ.

المُمتازِ عمّا عَدَاهُ بذاتِهِ أنه تَشَخُّصٌ، كما يَصدُقُ عليه أنه شَخْصٌ باعتبارَيْنِ[(١)]، بل ما به تَتَخصَّصُ الطبيعةُ النَّوْعيَّةُ، كما أنّ الفَصْلَ ما به تَتَخصَّصُ الطبيعةُ الجنسيّة، وسيأتي الإشارةُ إلى ذلك في مَبحَثِهِ حيثُ يقولُ: «ونسبةُ التَّشخُّصِ إلى النَّوْعِ نِسْبَةُ الفَصْلِ إلى الجنس[(٢)]»[(٣)].

وممّا يَشهَدُ لِمَا قُلْنا شهادةً لا مَرَدَّ لها: أنهم تَرَدَّدوا في وجودِ التَّشخُّص، ولا تَرَدُّدَ لهم في جوازِ أن يَتَميَّزَ بعضُ الموجوداتِ الخارجيّةِ بذاتِهِ عمّا عَدَاه، بل في وقوعِهِ، ولو صدَقَ عليه بذلك أنه تَشَخُّصٌ لَمَا ساغَ لهم التَّردُّدُ في وجودِهِ في الخارج.

---

(١) على حاشية (و): «خواجَهْ زادَهْ»، وعلى حاشية (ش): «خطيب زادَهْ».

قلت: أما خواجَهْ زاده: فتقدَّم ذِكرُه آنفاً، ولم أقف على شيءٍ يتَّصلُ بهذا في «حاشيته على شرح المواقف»، فلعلّ الصوابَ ما في (ش) مِن ذِكرِ خطيب زادَهْ، وهو العلامة محيي الدين محمَّد بن إبراهيم الرُّوميّ الحنفيّ (ت ٩٠١)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود».

(٢) من قوله: «حيث يقول» إلى هنا، سقط من (و).

(٣) «المواقف» (١/ ٣١٦) أو (٣/ ٨٦) بحاشيتَيه، ولفظُه: «نسبة الماهيّات إلى المُشخَّصاتِ كنسبة الجنسِ إلى الفُصول»، وقال السَّيِّدُ الشريفُ في «شرحه»: «فكما أن الجنسَ مُبهَمٌ في العقل يحتملُ ماهيّاتٍ مُتعدِّدة، ولا تَعيُّنَ لشيءٍ منها إلا بانضمام فَصْلٍ إليه، وهما مُتّحِدانِ ذاتاً وجعلاً ووجوداً في الخارج، ولا يَتَمايزانِ إلا في الذِّهن، كذلك الماهيةُ النَّوعيّةُ تحتملُ هُويّاتٍ مُتعدِّدةً، ولا تَعيُّنَ لشيءٍ منها إلا بمُشخِّصٍ يَنضَمُّ إليها، وهما مُتّحدانِ في الخارج ذاتاً وجعلاً ووجوداً، ومُتمايزانِ في الذِّهنِ فقط، فليس في الخارج موجودٌ هو الماهيّةُ الإنسانيّةُ مثلاً، وموجودٌ آخرُ هو التَّشخُّص، حتى يتركّبَ منهما فردٌ منها، وإلّا لم يصحَّ حَمْلُ الماهيّة على أفرادِها، بل ليس هناك إلا موجودٌ واحدٌ، أعني: الهويّةَ الشخصية، إلا أنّ العقلَ يَفصِلُها إلى ماهيّةٍ نوعيّةٍ وتَشَخُّص، كما يَفصِلُ الماهيّةَ النَّوعيّةَ إلى الجنس والفَصْل».

قال: (والكَثْرة)، أقول: فإنْ قلتَ: القائلون بأنّ الواجبَ له ماهيّةٌ(١) مُغايِرةٌ لوجودِه، وتَشَخُّصٌ مُغايِرٌ لماهيَّتِهِ، كما يَتحقّقُ فيه الماهيّةُ والتَّشخُّصُ كذلك تَتحقّقُ فيه الكثرةُ، فلا وَجْهَ للفَرْقِ بينَها(٢) وبينَ الماهيّةِ والتَّشخُّصِ بعَدِّهما من الأُمورِ الشامِلةِ للأقسام الثلاثةِ دونَـها.

لا يُقالُ: الكثرةُ بحَسَبِ الماهيّةِ والوجودِ أو بحَسَبِ الماهيّةِ والتَّشخُّصِ إنّما تَتحقّقُ في الذِّهْن، والقائلونَ بما ذُكِرَ يُنكِرونَ الوجودَ الذِّهْنيّ، فلا تَتحقّقُ الكثرةُ بذَيْـنِكَ الاعتبارَيْنِ في الواجبِ عندَهم.

لأنـّا نقولُ: الحالُ في الوجودِ والتَّشخُّصِ كذلك، فإنهما لا يَتحقّقانِ إلا في الذِّهْن، واعتبارُ الوجودِ في الخارج في الكثرةِ دون التَّشخُّصِ(٣) تحكُّم.

قلتُ(٤): مَعْنى تحقُّقِ الكثرةِ في قِسم من الأقسام المَذْكورةِ تحقُّقُها فيه بحَسَبِ ذاتِه، لا بحَسَبِ ذاتِهِ وعارِضٍ من عوارِضِه(٥).

---

(١) في (ش): «هيئة»، وهو خطأ، وكذا تكرَّرَ فيها في بعض المواضع الآتية من هذه الفقرة والتي تليها.

(٢) في (ش): «بينهما»، وهو خطأ، والضميرُ يعودُ إلى الكثرة.

(٣) في (و): «دون الوجود والتشخص»، وهو خطأ.

(٤) هذا جوابُ «فإن قلت» السالف قبل عدّة أسطر، وما بينهما من عبارة «لا يُقال... لأنـّا نقول...» كالجملة المعترضة.

(٥) على حاشية (ش): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: ولفظُه في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٨٩/ ب): «لا يُقال: الواجبُ وإنْ لم يكن فيه كثرةٌ بحسب الأجزاء والجزئيّات، إلا أنّ فيه كثرةً بحسب الماهيّة والوجود عند المُتكلّمين، لأنّ وجودَه زائدٌ على ماهيَّته عندهم، فيكون الماهيّةُ والتَّشخُّصُ من الأمور الشاملة لجميع الأقسام. لأنـّا نقول: المرادُ من الكثرة هو الكثرةُ الموجودة، وكلٌّ من الجوهر والعرض فيه كثرةٌ موجودة بحسب الأجزاء والجزئيّات، وإنْ لم تكن شاملةً لجميع افراده، بخِلافِ الواجب فإنّه ليس فيه كثرةٌ =

قال: (والمَعْلوليّة)، أقولُ: إنّما عدَّها من الشامِلةِ للاثنَينِ دونَ الثلاثِ لاختِصاصِها بالمُمكِنِ، ضرورةَ أنها أثرُ الإمكانِ أو الحدوثِ المُستَلزِم له، فلا تَتَحقّقُ بدونه، فلا يَشمَلُ الواجبَ. هذا على أصلِ الحكماءِ المُنكِرينَ لزيادةِ وجودِهِ على ذاتِهِ ظاهرٌ[١]، وكذا على أصلِ المُتكلِّمينَ القائلينَ بزيادتِهِ عليه واقتِضاءِ ذاتِهِ إيّاه، لأنّ المَعْلولَ عندَهم الوجودُ باعتبارِ ثبوتِهِ للماهيّة، وهو مُمكِنٌ بذلك الاعتبار، وإنْ كانَ مُمتَنِعاً باعتبارِ الثُّبوتِ في نفسِه، فتَتَحقّقُ المَعْلوليّةُ في المُمكِنِ دونَ الواجب[٢].

ثمَّ إنَّه لم يَذكُرِ العِلِّيَّـةَ، لا لأنّ الأشاعرةَ لا يقولونَ بتَحقُّقِ العِلّةِ الفاعِليّةِ في غيرِ الواجب[٣]، لأنهم كما لا يَقُولونَ به، كذلك لا يَقُولونَ بتَحقُّقِ الوجودِ المُطلَقِ أصلاً، معَ أنّ الشارحَ عدَّه من الشامِلةِ للثلاثة، ولم يَلتَفِتْ إلى عَدَم قولِهم به، بل لأنها من الشامِلةِ للثلاثةِ شُمولاً ظاهِراً[٤]، لأنّ ما هو من الأُمورِ العامّةِ مُطلَقُ العِلِّيّةِ المُتناوِلةِ للمادِّيّـة، ولا خِلافَ لأحدٍ في تحقُّقِها في المُمكِنات.

= موجودة، والوجودُ اعتبارٌ عقليّ ليس بموجود في الخارج، وأما الكثرةُ بحسب الذات والصِّفة فليس الكلام فيها، بل في نفس الذات».

(١) ليس في (ش): «ظاهر»، والعبارةُ مستقيمةٌ بإثباتها وبإسقاطها.

(٢) على حاشية (ش): «حسن جلبي»، قلت: ذكر نحوَه في «حاشيته على شرح المواقف» (٢/ ٦٠ـ٦١).

(٣) على حاشية (ش) و(و): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: ولفظُه في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٩٠/ أ): «وكأنه لم يذكر العِلِّيَّـةَ بناءً على أنّ العِلِّيَّـةَ مختصّةٌ بالواجب لا توجدُ في المُمكِن عند الأشاعرة، فيكونُ ذِكرُها في الأمور العامة على سبيل الاستِطراد. ويُمكِنُ أن يُقال: العِلِّيَّـةُ أعمُّ من الفاعلية، فإنّ الفاعليّةَ عندهم وإنْ لم توجد إلّا في الواجب، لكنَّ الممكناتِ يكونُ بعضُها علّةً مادِّيَّـةً للبعض، فبهذا الاعتبار تكون العِلِّيَّـةُ أيضاً من الأمور العامة، فلا يكونُ ذِكرُها فيها استطراداً».

(٤) على حاشية (ش) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «وفيه إشارةٌ إلى وَجْهِ تَرْكِها عندَ ذِكرِه الأمثلةَ الشامِلةَ للثلاثة. منه».

ومِن هاهنا تَبيَّنَ فسادُ الوَجْهِ المَرْدودِ من جهةٍ أُخرى.

قال: (لا يكونُ العَدَمُ والامتِناع)، أقولُ: أمّا عَدَمُ كونِ الامتِناع من الأُمورِ العامّةِ فظاهرٌ، لأنّ المُرادَ منه امتِناعُ الوجودِ الخارجيّ، وهو المبحوثُ عنه في قِسم الأُمورِ العامّة، على ما ستَقِفُ عليه، ولا تأثيرَ في ذلك لعَدَم القولِ بالوجودِ الذِّهْنيّ(١)، كما لا يخفى.

فإن قُلتَ: الظاهرُ أنه أرادَ بالامتِناع ما يَعُمُّ لِمَا بالغير، فلذلك لم يُقيِّدْه بالذاتيّ كما قيّدَ الوجوبَ به، والامتِناعُ بالغيرِ يَتحقّقُ في الجوهرِ والعَرَض(٢).

وأما عَدَمُ كونِ العَدَم من الأُمورِ العامّةِ على التفسيرِ المذكورِ فلأنه(٣) يُنافي الوجود(٤)، فلا يَعرِضُ قِسماً من أقسام مَعْروضِهِ على القولَيْن(٥)، وعروضُه للجَوهَرِ والعَرَضِ بناءً على أنّ الجوهريّةَ والعَرَضيّةَ لا تزولُ بزوالِ الوجودِ لا يُجدي نَفْعاً، لأنّ المُعتبَرَ العُروضُ للجَوهَرِ الموجودِ والعَرَضِ الموجود، على ما أشارَ إليه بإضافةِ الأقسام إلى الموجودِ حيثُ قال: «من أقسام الموجودِ التي هيَ الواجبُ

---

(١) على حاشية (ش) و(و): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: ولفظُه في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٩٠/أ): «أما الامتناع فظاهر؛ إذْ لا يَعرِضُ للموجود فقط، لأنهم لا يقولون بالوجود الذِّهْنيّ».

(٢) كذا في (ش) و(و)، وجوابُ «فإن قلت» غيرُ مذكور!

(٣) زاد في (ش): «لا»، ولا تستقيمُ العبارةُ بها.

(٤) على حاشية (ش): «علي القوشي».

قلت: يعني: العلامة علاء الدين القوشيّ (ت ٨٧٩)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق المعجزة». ولفظُه في «الشرح الجديد للتجريد» له (ص٤): «فالبحثُ عن العَدَم لكونِهِ في مقابلة الوجود، وعن الامتناع لكونِهِ من أحوال العَدَم، وعن الوجوبِ والقِدَم لكونِهما من أحوال الوجود».

(٥) سقط من (و): «على القولين».

والجوهرُ والعَرَض»، ولولا ذلك الاعتبارُ لكانَ يكفيهِ أن يُقالَ: من الأقسام التي هي الواجبُ والجوهرُ والعَرَض.

قال: (والوجوبُ الذاتيُّ والقِدَمُ)، أقول: قيّدَ الوجوبَ بالذاتيّ، لأنّ الوجوبَ بالغيرِ وكذا المُطلَقُ الشاملُ له يَعرِضُ الجوهرَ والعَرَض، ولم يُقيِّدِ القِدَمَ به لأنّ الزَّمانيَّ منه كالذاتيِّ لا يَعرِضُ الجوهرَ ولا العَرَضَ عندَ المُتكلِّمين، والكلامُ على أصلِهِم. وقولُهم بِقِدَمِ الصِّفاتِ لا يَستَلزِمُ القولَ بعُروضِ القِدَم للعَرَض، لأنها ليسَتْ من قَبِيلِ الأعراض.

قال: (على سَبيلِ التَّبَعيّة)، أقول: لمانعٍ أن يَمنَعَ ذلك ويقولَ[1]: لا يَلزَمُ من عَدَم كونِ الوجوبِ الذاتيِّ والقِدَمِ من الأمورِ العامّةِ على التَّقديرِ المَذْكورِ أنْ لا يكونَ مباحثُهما من مسائلِ الأمورِ العامّة، حتّى يكونَ البَحْثُ عنها هاهنا بالتَّبَع، وإنّما يَلزَمُ ذلك أنْ لو وجَبَ أن يكونَ موضوعاتُ مسائلِ الأمورِ العامّةِ[2] أموراً عامّة، وليسَ كذلك، فإنّ الواجبَ ما هو أعمُّ من ذلك، وهو أن يكونَ من الأمورِ العامّةِ أو قِسْماً منها.

قال: (ما يَتَناوَلُ المَفهومات)، أقول: هذا التَّعْريفُ يُلائِمُ ما اختارَهُ المُصنِّفُ

---

(١) على حاشية (ش): «صاحب المقاصد».

قلت: يعني: العلامة سعد الدين التفتازانيّ (ت ٢٩٠)، ولفظُه في «شرح المقاصد» (١/ ٢٩٠): «لمّا كان البحثُ مقصوراً على أحوال الموجود، كان بحثُ العَدَم والامتناع بالعَرَض لكونهما في مُقابلةِ الوجود والإمكان، وبحثُ الوجوبِ والقِدَم من جهة كونهما من أقسام مُطلَقِ الوجوب والقِدَم، أعني: ضرورةَ الوجود بالذات أو بالغير وعدَمَ المَسْبوقيّة بالعَدَم، وهما من الأمور الشاملة، أما الوجوبُ فظاهر، وأما القِدَمُ فعلى رأي الفلاسفة حيثُ يقولون بِقِدَم المجردات والحركة والزمان، ونظرُ الكلام فيه من جهة النفي لا الإثبات، يعني: أنه ليس من الأمور العامة».

(٢) زاد في (ش): «أموراً عامة».

من جَعْلِ مَوْضوع الكلامِ المَعْلومَ[١] المُتناوِلَ للمَوْجودِ والمَعْدوم[٢]، ولكنْ لا تأثيرَ لهذه المُلاءَمةِ في رُجْحانِهِ على التَّعْريفِ السابقِ[٣] المُناسِبِ لأصلِ مَنْ ذهَبَ إلى أنّ مَوْضوعَه المَوْجودُ، لأنّ المُصنِّفَ في وَضْع بابٍ مُستَقِلٍّ للأُمورِ العامّةِ مُقلِّدٌ لا مُختَرِع، والقُدْوةُ فيه القائلون بأنّ مَوْضوعَه الموجودُ، فالرُّجْحانُ للتَّعْريفِ المُناسِبِ له، ولذلك آثَرَه المُصنِّفُ معَ عَدَم مُلاءَمتِهِ لمُختارِهِ في تَعْيينِ مَوْضوع العِلم، ولدِقّةِ هذا المَعْنى ذهَبَ على الناظرينَ فيه.

ثمّ إنّه على هذا التَّعْريفِ يَدخُلُ في الأُمورِ العامّةِ العدَمُ والامتِناعُ والوجوبُ الذاتيّ، ويخرجُ القِدَمُ والحدوثُ والعِلّيّةُ والمَعْلوليّة[٤]، فيكونُ البحثُ عنها هاهنا على هذا التَّقْديرِ كالبَحْثِ عن الثلاثةِ المَذْكورةِ على تَقْديرِ التَّعْريفِ بالأوّل. وإنّما لم يَتعرَّضِ الشارحُ لذلك اكتِفاءً بِذِكرِ نَظيرِه في الأوّل، فتأمَّل.

قال: (إمّا على سَبيلِ الإطلاق)، أقول: بشَرْطِ أن يَتعلّقَ بالبَحْثِ عنه من جهةِ عُمومِهِ غَرَضٌ عِلميّ[٥]، ويُفهَمُ ذلك بطريقِ الدلالةِ من اعتبارِ مِثلِ هذا

---

(١) انظر: «المواقف» للإيجيّ (١/ ٣٥) مع «شرحه» للجرجانيّ، أو (١/ ٤٠) بحاشيتَيه.

(٢) على حاشية (ش): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: وهو منقولٌ بلفظِه عن «حاشيته في شرح المواقف» (لوحة ٩٠/ أ).

(٣) وهو: ما لا يختصُّ بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجبُ والجوهرُ والعَرَض.

(٤) «على حاشية (ش): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: ولفظُه في «حاشيته على شرح المواقف» (لوحة ٩٠/ أ): «ويَرِدُ عليه أنّ كلًّا من القِدَم والحدوث والعِلّيّة والمَعْلوليّة لا يتناولُ المفهوماتِ بأسرها؛ لا على سبيل الإطلاق، ولا على سبيل التقابل، مع أنها عُدَّت من الأمور العامة».

(٥) ومعنى تعلُّق الغَرَضِ العِلميّ به: أن يَتعلّقَ به إثباتُ العقائد الدِّينيّة تعلُّقاً قريباً أو بعيداً، كما في «حاشية» السِّيالكوتيّ على «شرح المواقف» (٢/ ٦٢).

الشَّـرْطِ فـي قَريـنِه[1]، فمـا لا[2] يَتعلَّـقُ بالبَحْـثِ عنـه غَـرَضٌ عِلْمـيّ لكـنْ لا من جهـةِ عُمومِـهِ لا يَدخُـلُ فـي الأُمـورِ العامّـة، وإنْ كانَ شـامِلاً على سَـبيلِ الإطلاقِ للمَفْهوماتِ بأَسْـرِها.

فلا يَرِدُ المُناقَشةُ بالمَعْلوميّة لعَدَم تَعلُّقِ الغَرَضِ بالبَحْثِ عنها، فإنّ البحثَ عن عُمومِ عِلمِه تعالى لها ـ وقد تَعلّقَ به الغَرَضُ في المَوقِفِ الخامسِ ـ مُغْنٍ عن[3] البَحْثِ عن المَعْلوميّةِ الشامِلةِ لها، كما لا يخفى، فلا حاجةَ لإخراجِ مِثلِها إلى قَيْدٍ آخرَ، فتَدبَّر[4].

قال: (معَ ما يُقابِلُه)، أقول: واحداً كان مُقابِلُه كالوجودِ والعَدَم، أو مُتعدِّداً كالوجوبِ والإمكانِ والامتِناع. وإنّما قال: «مِن هذَيْنِ المُتقابِلَيْن» تَصْويراً للكلام في الأقلِّ المُتيقَّن، فلا دلالةَ فيه على أنّ المُرادَ المُقابِلُ الواحد[5].

---

(١) يعني بـ«قرينه»: قولَ السّيِّد الشريف: «أو على سبيل التقابل»، وقد فسَّره بقوله: «بأنْ يكونَ هو معَ ما يُقابِلُه مُتناوِلاً لها ـ أي: للمفهومات ـ جميعاً»، ثم قيّده بقوله: «ويَتعلّق بكُلٍّ من هذَيْنِ المُتقابِلَينِ غرَضٌ عِلْميّ».

(٢) كذا في (ش) و(و)، والذي يظهرُ لي أنّ الصوابَ إسقاطُ «لا».

(٣) من قوله: «عنها فإن البحث» إلى هنا سقط من (و).

(٤) على حاشية (ش) بمُحاذاةِ هذه الفقرة والتي قبلها: «خواجَهْ زادَهْ»، ثمّ «حسن جلبي». ولم يظهر لي موضعُهما تماماً، كما لم أقف في «حاشيتَيْهما» على ما يُناسِبُ أن يكون محلّاً لتعقُّب المُصنِّف لهما هنا، فليُنظَر.

(٥) على حاشية (ش): «جلال».

قلت: يعني: العلامة جلال الدين محمَّد بن أسعد الدَّوّانيّ (ت ٩١٨هـ)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في زيادة الوجود». ويُنظَر موضعُ كلامه من كتبه، وقد قدَّرتُ أنه في «حاشيته» على «الشرح الجديد للتجريد» للقوشيّ، لكنْ لم أهتدِ إليه فيه.

وإنّما قُلنا: «أو مُتعدِّداً كالوجوب»... إلخ، لأنّ المُرادَ مِنَ المُقابَلةِ[1] المُقابلةُ اللُّغَويّةُ التي يكفي فيها مُطلَقُ المُنافاة، ولا يَلزَمُ أن يَدخُلَ في الأُمورِ العامّةِ حينَئذٍ الأحوالُ المُختَصّةُ بكلِّ قِسْم[2]، لأنّ شُمولَها بجميع الموجوداتِ دونَ جميع المَفهومات، وإنْ أُخِذَ على وَجْهٍ يَعُمُّها يخرُجُ عن حَيِّزِ تَعلُّقِ غَرَضٍ عِلْميّ، فافهَمْ.

قال: (إذْ قد أورَدْنا)، أقول: هذا كالنَّصِّ على ما قدَّمْناه من أنهم اعتَبَروا أوّلاً الأحوالَ المُختَصّةَ وما يَليقُ أن يُبحَثَ عنه على وَجْهٍ يُناسِبُ أن يُدرَجَ في الأبوابِ المُختَصّة، فبقيَ الأحوالُ التي لا اختِصاصَ لها بواحدٍ منها، ولا وَجْهَ لِدَرْجِها فيها، فاضطَرُّوا إلى وَضع بابٍ آخرَ له، غايتُه أنهم قدَّموا هذا البابَ على الأبوابِ المُختَصّةِ في الترتيبِ لأمرٍ بُيِّـنَ في مَوضِعِه.

بقيَ هاهنا محلُّ بَحْثٍ، وهو أنّ قولَه: «فلم يبقَ إلّا الأُمورُ المُشتَرَكةُ» غيرُ تامّ، لأنّ العَدَمَ والامتِناعَ والقِدَمَ ممّا بقيَ، وليسَ واحدٌ منها من الأحوالِ المُشتَرَكة[3].

[(وفيه) أي: في: هذا المَوقِف (مُقدِّمةٌ) يجبُ تَقديمُها على مَباحِثِ تلك الأُمورِ العامّة؛ لاشتمالِها على تَقْسيم المَعْلوماتِ إلى مَعروضاتِها، (ومَراصِدُ) خمسةٌ مُشتَمِلةٌ على مَباحِثِها.

(المُقدِّمةُ: في قِسْمةِ المَعْلومات) إلى مَعروضاتِ الأُمورِ العامّة، وهيَ عندَ المُتكلِّمينَ أربعُ تَقْسيماتٍ مَبْنيّةٌ على مذاهِبِهم الأربعة، وبيانُ ذلك أنّه: (إمّا أنْ يُقالَ بأنّ المَعْدومَ ثابتٌ أو لا، وعلى التَّقديرَيْنِ إمّا أن تَثبُتَ الواسِطةُ بينَ

---

(١) في (و): «المراد بالمقابلة»، والمعنى واحد.

(٢) على حاشية (ش): «جلال». يعني: الدَّوّانيّ.

(٣) هنا تنتهي الرسالةُ في (و)، ورَسَمَ الناسخ سطراً تحتها علامةً على انتهاء النَّصِّ في الأصل الذي ينسخُ عنه.

الموجودِ والمَعْدوم وهو الحالُ أو لا، فهذه أربعةُ احتمالاتٍ) ذهَبَ إلى كُلِّ واحدٍ منها طائفةٌ منهم][1].

قال: (في قِسْمةِ[2] المَعْلومات)، أتى بصيغةِ الجمع للتَّعدُّدِ في التَّقسيم[3]، إنّما أتى بها في المُضافِ إليه دونَ المُضافِ لوقوع التَّعدُّدِ والاختِلافِ بحَسَبِ تَقْسيم المُقسَّم[4]، وذلك أنّ المُقسَّمَ في التَّقْسيم الأوّلِ: المَعْلومُ بمَعْنى[5] ما من شأنِهِ أن يُعلَم، وفي الثاني والثالث: المَعْلومُ على رأيهم، وستَقِفُ على مَعْناه[6]، وفي الرابع: الكائنُ.

وليسَ فيه العُدولُ عمّا يُناسِبُ المَشْهور، وهو أنّ القِسْمةَ عبارةٌ عن ضمِّ قُيودٍ مُتَخالِفةٍ[7] إلى أمرٍ كُلّيّ ليَحصُلَ بانضِمامِ كلّ قَيْدٍ قِسمٌ منه. وإنّما يَلزَمُ ذلك المَحْذورُ على تَقْديرِ وَحْدةِ التَّقْسيم، كما لا يخفى.

[الاحتمالُ (الأوّل: المَعْدومُ ليسَ بثابت، ولا واسِطةَ) أيضاً بينهما، (وهو مَذهَبُ أهلِ الحقّ، فالمَعْلومُ) أي: ما مِن شأنِهِ أن يُعلَمَ (إمّا أنْ لا يكونَ له تحقُّقٌ في الخارج) إنّما اعتبَرَ قيدَ «في الخارج» لأنهم لا يقولون بالوجودِ الذِّهْنيّ، (أو يكونَ،

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٣ ـ ٢١٤)، أو (٢/ ٦٢ ـ ٦٣) بحاشيتَيْه.

(٢) في (ش): «قسم»، والمُثبَتُ من «المواقف».

(٣) قارِنْ بما في «حاشية حسن جلبي» (٢/ ٦٣).

(٤) في (ش): «بحسب تقسيم تقسيم»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) في (ش): «المعنى»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٦) في الفقرة المبدوءة بقوله: «قال: (على رأيهم)...»، وسيقول هناك: «وهذا ما وَعَدْناه فيما سبق».

(٧) في (ش): «مخالفة»، وهو خطأ، والتصويبُ من تعريف القسمة في مصادره، ومنها: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانويّ (٢/ ١٣١٨)، وهو على الصواب في «حاشية خواجَهْ زادَهْ على شرح المواقف» (لوحة ٩٠/ ب)، وهو مصدرُ المُحشّي في هذا الموضع.

والأوّلُ) هو (المَعْدومُ) في الخارج، (والثاني) هو (الموجودُ) فيه. فهذه قِسْمةٌ ثُنائيّةٌ يَتبَعُها ثُلاثيَّتانِ ورُباعيّة][1].

قال: (فالمَعْلومُ)، أقول: أي: المَعْلومُ لنا، كما هو المُناسِبُ للمَقام، والمُتبادِرُ إلى الأفهام، وإنّما حذَفَ عن الظاهرِ بقوله: «أي: ما مِن شأنِهِ أن يُعلَم»، لأنّ الشُّمولَ بجميع المَفهوماتِ غيرُ مُتحقِّقٍ على تَقْديرِ اعتبارِ المَعْلوميّةِ بالفِعْل، لأنّ العِلمَ ـ ولو بوَجْهٍ ما ـ غيرُ شامِلٍ لكُلِّ مَفهوم، إنّما الشامِلُ له الوَجْهُ المَعْلوم، لا العِلمُ من ذلك الوَجْه، فإنّ الثانيَ موقوفٌ على التَّوجُّهِ إليه منه، وهو مُتعذِّرٌ لِعَدَم تَناهيه[2].

وعَدَمُ اعتبارِ المَعْلوميّةِ في الأقسام المَذْكورة ليسَ ممّا يحتاجُ إلى التَّنبيه، فلا وَجْهَ لِحَمْلِ الصَّرْفِ المَذْكورِ عليه[3]. ولك أن تقولَ: إنّما حُمِلَ المَعْلومُ على ما ذُكِرَ لِيَشمَلَ المَجْهولَ المُطلَقَ حالَ كونِهِ مجهولاً مُطلَقاً.

قال: (إنّما اعتبَرَ قيدَ «في الخارج»)، أقول: فيه أنّ عِلّةَ ما ذُكِرَ لعَدَم اعتبارِ القَيْدِ المَذْكورِ أظهَرُ من عِلّتِه لاعتبارِه، لأنّ المُتبادِرَ من ذِكرِ قَيْدِ الاحتِرازُ به عن مُقابِلِه، ولا حاجةَ إليه على التَّقْديرِ المَذْكور، كما لا يخفى.

قال: (ثُلاثيَّتانِ ورُباعيّة)، أقول: أراد بالثُّلاثيَّتانِ: التَّقْسيمَ الثاني والتَّقْسيمَ الثالث، وبالرُّباعيّة: التَّقْسيمَ الرابع، والمُرادُ مِنَ التَّبَعيّةِ[4] التَّبَعيّةُ في الذِّكر؛ إذ ليسَ

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٤)، أو (٢/ ٦٣) بحاشيتَيْه.

(٢) قارِنْ بما في «حاشية حسن جلبي» (٢/ ٦٢ـ ٦٣).

(٣) كأنّ المُحشّي يُريدُ الرَّدَّ على قول خواجَهْ زادَهْ في «حاشيته» (لوحة ٩٠/ ب): «فسَّر «المعلوم» بـ«ما من شأنه أن يُعلَم» تنبيهاً على أنّ المعلوميّةَ بالفِعْل غيرُ معتبرة في هذه الأقسام».

(٤) في قوله: «يَتبَعُها ثلاثيّتان ورباعيّة».

في واحدٍ منهما جَعْلُ قِسمَيْ هذا التَّقسيم أو أحَدِهما قِسمَين[١]، لاختِلافِ المَعْنى[٢] بينَ ما خرَجَ من هذا التَّقسيم وما خرَجَ من التَّقسيماتِ المَذْكورةِ أوّلاً.

[الاحتمالُ (الثاني: المَعْدومُ ليسَ بثابتٍ، والواسِطةُ) أمرٌ (حقّ) أي: ثابت، (وقالَ به القاضي) الباقِلّانيّ قولاً مُستَمِرّاً (وإمامُ الحرَمَينِ منّا) أي: من الأشاعرة (أوّلاً)، فإنّه رجَعَ عن ذلك آخِراً، وقالَ به بعضُ المُعتَزِلةِ أيضاً. (فالمَعْلومُ) على رأيِهم (إمّا لا تحقُّقَ له) أصلاً (وهو المَعْدومُ، أو له تحقُّقٌ إمّا باعتبارِ ذاتِهِ) أي: لا بتَبَعيّةِ الغير (وهو الموجودُ، أو باعتبارِ غيرِه، أي): له تحقُّقٌ (تَبَعاً له، وهو الحال، وعرَّفوهُ بأنه: صِفةٌ لموجودٍ لا مَوْجودةٌ ولا مَعْدومة.

فقولُنا: صِفةٌ، لأنّ الذواتَ) وهيَ الأُمورُ القائمةُ بأنفُسِها (إمّا مَوْجودةٌ أو مَعْدومةٌ لا غير)، إذْ لا يُتَصوَّرُ تحقُّقُها تَبَعاً لغيرِها، فلا تكونُ حالاً (و) قولُنا: (لموجود، لأنّ صِفةَ المَعْدوم مَعْدومةٌ) فلا تكونُ حالاً، (و) قولُنا: (لا مَوْجودةٌ، لتَخرُجَ الأعراض) فإنها مُتحقِّقةٌ باعتبارِ ذواتِها، فهيَ من قَبيلِ الموجودِ دونَ الحال، وقولُنا: (ولا مَعْدومةٌ، لتَخرُجَ السُّلُوب) التي يَتّصِفُ بها الموجود، فإنها مَعْدومةٌ لا أحوال.

واعتَرَضَ الكاتبيُّ على هذا التَّعريفِ بأنه مَنْقوضٌ بالصِّفاتِ النَّفْسيّة، كالجوهريّةِ والسَّواديّةِ والبياضيّة، فإنها عندَهم أحوالٌ حاصِلةٌ للذواتِ حالتَيْ وجودِها وعَدَمِها.

والجوابُ: أنّ المُرادَ بكونِهِ صفةً للمَوْجود أنه يكونُ صِفةً له في الجُمْلة، لا أنه يكونُ صِفةً له دائماً. هذا على مَذهَبِ مَنْ قالَ بأنّ المَعْدومَ ثابتٌ ومُتّصِفٌ بالأحوالِ

---

(١) فيه ردّ على ما ذكره العلامة حسن جلبي في «حاشيته» (٢/ ٦٣)، وذكر نحوَه خواجَة زادَهْ في «حاشيته» (لوحة ٩٠/ ب).

(٢) في (ش): «لا اختلاف والمعنى»، ولعلّ صوابَه ما أثبتُّه، والله أعلم.

حالَ العَدَم، وأمّا على مَذهَبِ مَنْ لم يَقُلْ بثبوتِ المَعْدوم أو قالَ به ولم يَقُلْ باتِّصافِهِ بالأحوالِ فالاعتِراضُ ساقطٌ من أصلِه][1].

قال: (على رأيهم)، أقول: يَعْني في تَعْريفِ العِلم، فإنّ المَعْلومَ يختلفُ مفهومُه باختِلافِ مفهوم العِلم. وقِسْ على هذا ما ذُكِرَ في القِسْمةِ الثالثة، وهذا ما وَعَدْناه فيما سَبَق[2].

قال[3]: (وعرّفُوهُ)، أقول هذا صريحٌ في قولِ القاضي وإمام الحرَمَينِ بهذا التَّعْريف، وفي «شرح الصَّحائف»[4] ما يُخالِفُ هذا؛ حيثُ قال: «وقالتِ المُعتَزِلةُ: إنها ـ أي: الواسِطةَ مُتحقِّقةٌ، وسَمَّوْها بالحال، وعرَّفُوها بأنها: صِفةٌ لموجودٍ ليسَتْ بمَوْجودةٍ ولا مَعْدومة، ووافَقَهم القاضي أبو بكرٍ منّا وإمامُ الحرَمَينِ من أصحابِ الشافعيّ في ثبوتِها. وإنّما قال[5]: «في ثبوتِها» إذْ ما عَلِمَ مُوافَقَتَهما[6] في التَّعْريف». إلى هنا كلامُه.

قال: (صِفةٌ لموجود[7])، أقول: أرادَ بذلك القيامَ بالموجودِ في الجُمْلة، ولا يَلزَمُ

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٤ ـ ٢١٥)، أو (٢/ ٦٣ ـ ٦٦) بحاشيتَيْه.

(٢) في الفقرة المبدوءة بقوله: «قال: (في قسمة المعلومات)...»، وقال هناك: «وستَقِفُ على معناه».

(٣) هذه الفقرة تأخّرَت في (ش) بعد فقرة: «قال: (هذا)...» الآتية بعد عشر فِقرات، وقدَّمتُها إلى هنا لتُوافِقَ ترتيبَ «المواقف».

(٤) للعلامة شمس الدين محمَّد بن أشرف الحسينيّ (ت بعد ٦٩٠)، وقد تقدَّم التعريفُ به في التعليق على «رسالة في تحقيق الوجود الذهنيّ».

(٥) أي: السَّمَرقَنديُّ نفسُه، فإنه صنَّف متنَ «الصَّحائف»، ثم شرحَه في «العوارف في شرح الصَّحائف».

(٦) في (ش): «موافقهما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٧) في (ش): «للموجود»، والمُثبَتُ من «المواقف».

أن يكونَ وجودُه قبلَ القيام به، فيَصدُقُ التَّعْريفُ على نَفْسِ الوجود[١]. وبالمُقايَسةِ على هذا يكونُ المُرادُ من «صِفة المَعْدوم» في قوله: «لأنَّ صِفةَ المَعْدوم»، فلا يُنافي ما سيأتي مِن تجويزِهِ كونَ الحالِ صِفةً للمَعْدوم في الجُمْلة.

والتَّمسُّكُ في هذا بإشعارِ الإضافةِ للاختِصاصِ[٢] يُنافي التَّعْميمَ المُرادَ من قوله: «صِفةٌ لموجود»، فإنَّ مَعْنى الاختِصاصِ فيه أظهَرُ؛ حيثُ ذُكِرَ أوانُه صريحاً، فلا وَجْهَ له. والمُرادُ في أمثالِ هذا المَقام من الاختِصاصِ ـ سواءٌ كانَ مذكوراً بأوانِهِ أو مُستَفاداً مِنَ الإضافةِ ـ الاختِصاصُ في الجُمْلة، لا الاختِصاصُ التامّ، فافهَمْ مِنَ المَقام.

قال: (فقَوْلُنا: صِفة، لأنَّ الذوات)، أقول: لم يَقُل: «صِفة، لتَخرُجَ الذواتُ»، كما قالَ في قولِهِ: «لا مَوْجودة»[٣]، لأنَّ الخروجَ بعدَ الدُّخول، ولا دخولَ لها. وكذا لم يَقُلْ: «للاحتِرازِ عن الذوات» لأنه يَحصُلُ بدونه؛ بقولِهِ: «لا مَوْجودة ولا مَعْدومة»، على ما اعتَرَفَ به مِن أنها[٤] لا تكونُ إلّا مَوْجودةً أو مَعْدومة[٥]، فلا فائدةَ فيه سِوى تحقيق ماهيّةِ[٦] المُعرَّف.

---

(١) قارِنْ بما في «حاشية حسن جلبي» (٢/ ٦٤).

(٢) فيه ردّ على خواجَهْ زادَهْ حيثُ قال في «حاشيته» (لوحة ٩٠/ ب): «قوله: (لأنّ صفةَ المعدوم معدومة) أي: الصِّفة التي لا تقومُ إلا بالمعدوم معدومةٌ، والاختصاصُ يُستَفادُ من إضافة الصِّفة إلى المعدوم، فلا يُنافي ما سيجيءُ من أنّ الحالَ قد تقومُ بالمعدوم في الجملة».

(٣) وهي تمامها: «و«لا موجودة» لتخرج الأعراض».

(٤) أي: الذوات.

(٥) في قوله: «لأنّ الذوات إما موجودةٌ أو معدومةٌ لا غير».

(٦) في (ش): «هيئة»، وأصلحتُه بحسب السِّياق ومن قول العلامة حسن جلبي في «حاشيته» (٢/ ٦٥): «وبالجملةِ قيودُ التعريفِ ربّما يُرادُ بها تحقيقُ الماهيّة لا الاحتِراز».

قال: (لأنَّ صِفةَ المَعْدوم)، أقول: لا يخفى ما في هذا التَّعْليلِ من القُصور، فإنَّ ما يُقابِلُ القَيْدَ المَذْكورَ[(١)] هو: صِفةُ ما ليسَ بمَوْجود، وهو أعمُّ من صِفةِ المَعْدوم خاصَّةً، ومُقابِلُه أعمُّ ممَّا ذُكِرَ، ضرورةَ أنَّ مُقابِلَ العامِّ ووَجْهَ العامِّ لا يكفي في ذِكرِ الخاصّ.

ثمّ إنَّ مُوجَبَ هذا التَّعْليلِ أنَّ القَيْدَ المَذْكورَ لا حاجةَ إليه للاحتِرازِ عن صِفةِ المَعْدوم؛ لحصولِهِ بدونِهِ بقَيْدِ «لا مَعْدومة»، وإنَّما ذُكِرَ لتَحْقيق ماهيَّةِ الحال، كما هو الأصلُ في قُيودِ التَّعْريف، ولذلك لم يَقُلْ في بيان فائدتِه: «لتَخرُجَ صِفةُ المَعْدوم»، كما قالَ [في] بيانِ فائدةِ قولِهِ «لا مَوْجودة»: «لتَخرُجَ الأعراض»، وفي بيانِ فائدةِ قولِهِ «ولا مَعْدومة»: «لتَخرُجَ السُّلوب»[(٢)].

قال: (لتَخرُجَ السُّلوب)، أقول: الصِّفاتُ السَّلْبيَّةُ ـ سواءٌ قامَتْ[(٣)] بمَوْجودٍ أو مَعْدوم ـ مَعْدومةٌ تخرُجُ بالقَيْدِ المَذْكور، وإنَّما قالَ الشارحُ: «يَتَّصِفُ بها المَوْجود» لأنَّ السُّلوبَ التي يَتَّصِفُ بها المَعْدومُ قد خرَجَت بقوله: «الموجود». وأما الثُّبوتيَّةُ من الصِّفاتِ العَدَميَّة؛ فإنْ قامَتْ[(٤)] بمَعْدوم فقد خرَجَت أيضاً بالقَيْدِ المَذْكورِ، وإنْ[(٥)] قامَتْ بمَوْجودٍ فلا تكونُ مَعْدومةً، بل تكونُ حالاً لِتَحَقُّقِها تَبعاً لموصوفِها.

ومن هاهنا تَبيَّنَ وجهُ تخصيصِ المُصنِّفِ السُّلوبَ، واندفَعَ ما قيلَ[(٦)]: إنْ أرادَ بالسُّلوبِ ما يكونُ حرفُ السَّلْبِ جُزْءاً من مفهومِهِ كالعَمى والجَهْل ـ على ما هو

---

(١) أي: قوله: «صفة لموجود».

(٢) قارِنْ بما في «حاشية حسن جلبي» (٢/ ٦٥).

(٣) في (ش): «كانت»، وأشار على الحاشية إلى نسخة فيها: «قامت»، وهو أجود.

(٤) في (ش): «قلت»، وهو تصحيفٌ أصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) في (ش): «وإنما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٦) على حاشية (ش): «خطيب زاده».

الظاهرُ ـ فتَخصيصُ(١) الإخراجِ بها ليسَ كما يَنبَغي؛ إذْ بهذا القَيْدِ يخرُجُ جميعُ الصِّفاتِ المَعْدومةِ وإن كانَ مفهومُها بثبوتِه، وإنْ أُريدَ مُطلَقُ الصِّفاتِ المَعْدومةِ إطلاقاً للخاصِّ على العامِّ مجازاً بقرينةِ المَقام، فيكونُ تَعْليلُه بقولِه: «فإنها مَعْدومات» خاليةً عن الفائدة بمَنزِلةِ أنْ يُقالَ: الصِّفاتُ المَعْدومةُ مَعْدومات.

وأُجيبَ(٢) بأنه أرادَ بالسُّلوبِ معنى ما لا يكونُ له تحقُّقٌ بوَجْهِ ما، أي: لا بالذاتِ ولا بالتَّبَعيّة.

ولا يَذهَبُ عليك أنّ مَنشأَ الجوابِ عَدَمُ الوقوفِ على أنّ الذي مِنَ الصِّفاتِ العَدَميّةِ إذا قامَتْ بمَوْجودٍ لا يَستَحِقُّ الإخراجَ، فلا حاجةَ إلى إخراجِ السُّلوبِ(٣) عن مَعْناهُ المَعْروف.

قال: (في الجُمْلة)، أقول: يَعْني: في وقتٍ من الأوقاتِ مُطلَقاً، فيَصدُقُ التَّعْريفُ على الأحوالِ الحاصِلةِ للذاتِ في حالتَي الوجودِ والعَدَم، ولا يَتوقّفُ صِدْقُ التَّعْريفِ عليها على زمانِ حُصولِها للذّاتِ في حالةِ الوجودِ؛ لِـمَا عرَفْتَ أنّ في صِدْقِ القَيْدِ المَذْكورِ يكفي القيامُ بالموجودِ في وقتٍ من الأوقات، ولا يُشتَرَطُ فيها القيامُ به في وقتِ صِدْقِه أو قبلَه، فالجوهرُ قبلَ حدوثِ العالَـم يَصدُقُ عليها تَعْريفُ الحال، هكذا حُقِّقَ المَقال، ولا تَلتَفِتْ إلى ما قد قيلَ(٤) أو يُقال(٥).

(١) في (ش): «فيتخصص»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) عطفاً على «قيل» من قوله: «واندفع ما قيل»، فالمعنى: اندفع ما قيلَ في مناقشة المُصنِّف، واندفع أيضاً ما أُجيبَ به عنه.

(٣) في (ش): «الأسلوب»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) على حاشية (ش): «حسن جلبي».

(٥) قوله: «ولا تلتفت إلى ما قد قيل أو يقال» تأخَّرَ في (ش) بين كلمتَيْ «قال: هذا» الآتيتَيْن مباشرةً، وهو خطأ.

قال: (هذا)، أقول: يَعْني: مجموعَ ما ذكرَ من السُّؤالِ والجواب، فإنّ في الجوابِ تَسْليمَ مَعْنى السُّؤال، فبهذا الاعتبارِ كانَ داخِلاً في حيِّزِ الإشارة، فلذلك قدّمَ الجوابَ عن هذا.

[الاحتمالُ (الثالثُ: المَعْدومُ ثابتٌ، ولا واسِطة، وهو مَذهَبُ أكثرِ المُعتَزِلة، فالمَعْلومُ) على رأيِهم (إمّا لا تحقُّقَ له في نفسِه) أصلاً (وهو المَنْفيُّ) المُساوي للمُمتَنِع (أو له تحقُّقٌ) في نفسِهِ بوَجْهٍ ما (وهو الثابتُ) المُتناوِلُ للمَوْجودِ والمَعْدوم والمُمكِن.

ثمّ قسَّموا المَعْلومَ تَقْسيماً آخرَ فقالوا: (وأيضاً فإمّا أنْ لا كونَ له في الأعيان، وهو المَعْدوم) مُمكِناً كانَ أو مُمتَنِعاً (أو له كونٌ) فيها (وهو الموجود).

(والمَنفيُّ) عندَهم (أخصُّ) مُطلَقاً (من المَعْدوم؛ لاختِصاصِهِ بالمُمتَنِع منه) أي: من المَعْدوم، (وأنتَ تعلَمُ أنّ نَقيضَ الأخصِّ) مُطلَقاً (أعمُّ) مُطلَقاً (من نَقيضِ الأعمّ، فيكونُ الثابتُ) الذي هو نَقيضُ المَنفيِّ (أعمَّ من الموجود) الذي هو نقيضُ المَعْدوم؛ (لصِدقِهِ عليه) أي: لِصِدقِ الثابتِ على الموجودِ (وعلى المَعْدوم المُمكِن).

فقد ذكَرَ على رأي هؤلاءِ تَقْسيمَيْن، لكنَّ الأقسامَ عندَهم في الحقيقةِ ثلاثةٌ، هي: المَنفيُّ والثابتُ المَوْجودُ والثابتُ الذي هو المَعْدومُ المُمكِن، وأمّا المَعْدومُ مُطلَقاً فهو راجعٌ إلى المَنفيِّ والمَعْدوم المُمكِن، فلا يكونُ قِسْماً رابعاً.

وكأنَّه لم يُقسِّم الثابتَ على رأيِهم إلى الموجودِ والمَعْدوم، كما فعَلَه غيرُه؛ لئلّا يُتوهَّمَ من إطلاقِ المَعْدوم على المَنفيِّ كونَ قَسِيمِ الثابتِ قسماً منه، لكنّه مُندَفِعٌ بأنّ قِسْمَ الثابتِ هو المَعْدوم الذي له ثبوتٌ، أعني: المَعْدومَ المُمكِن، وذلك لا يُطلَقُ

على المَنفيِّ، وإنّما يُطلَقُ عليه المَعْدومُ مُطلَقاً، وليسَ قسماً من الثابتِ حقيقةً][(١)].

قال: (المُساوي للمُمتَنِع[(٢)])، أقول: هذا عندَ الشَّحّام القائلِ بحُصولِ الجوهرِ حالَ العَدَم في الحيِّز واتِّصافِهِ بالمعاني، وأما غيرُه المُنكِرونَ بذلك فيَقُولون: إنّ المَنفيَّ أعمُّ من المُمتَنِع؛ لِصِدقِهِ على الخياليّاتِ مِنَ المُمكِنات[(٣)]، فقولُه هذا لا يُجامِعُ قولَ المُصنِّفِ ولا مَذهَبَ أكثرِ المُعتَزِلة، كما لا يخفى[(٤)].

[الاحتمالُ (الرابعُ: المَعْدومُ ثابتٌ، والحالُ حقٌّ) أيضاً، (وهو قولُ بعضِ المُعتَزِلةِ) من مُثبِتي الأحوالِ (فيقولُ: الكائنُ في الأعيانِ إمّا) أن يكونَ له كونٌ (بالاستِقلالِ وهو الموجودُ، أو) يكونَ له كونٌ بالتَّبَعيّةِ وهو الحالُ، فيكونُ) الحالُ الذي هو قِسمٌ من الكائنِ في الأعيان (أيضاً قِسماً من الثابت) كما أنّ الموجودَ

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٥)، أو (٢/ ٦٦ ـ ٦٧) بحاشيتَيه.

(٢) في (ش): «المساوي للمنفيّ»، وعبارةُ «شرح المواقف» ـ كما سلف آنفاً ـ: «(وهو المَنفيُّ) المُساوي للمُمتَنِع»، ويحتملُ أنها في نسخة المُحشّي: «(وهو المُمتَنِع) المُساوي للمنفيّ»، فحشّى على قوله: «المُساوي للمنفيّ»، ويُبعِدُه أنه سيَتكرَّرُ بعدها في أصل «المواقف» وفي «شرحه» ذِكرُ المنفيّ بما يُستَفادُ منه أنه هنا ذكرَ «المنفيّ» في «المواقف»، وذكر «المساوي للمُمتَنِع» في «الشرح»، ولذا أصلحتُها، والله تعالى أعلم.

(٣) كبحر من زئبق، وجبل من ياقوت، كما في «حاشية خواجَهْ زادَهْ»، (لوحة ٩١/ أ).

(٤) على حاشية (ش): «خواجَهْ زادَهْ».

قلت: ولفظُه في «حاشيته» (لوحة ٩١/أ): «ذهب بعضُهم إلى أنّ المعدوماتِ الثابتةَ في العَدَم متّصفةٌ حالةَ العدم بالصِّفات الخياليّة، فالخياليّاتُ عندهم ثابتةٌ غيرُ منفيّة، والحكمُ بالمُساواة على هذا المذهب. وذهب بعضُهم إلى أنّ الجواهرَ لا تتّصفُ بالأعراض حالةَ العدم، فعنده الثابتُ في العَدَم ذواتُ الجواهر والأعراض من غير أن يتّصفَ أحدُهما بالآخر، فالخياليّاتُ التي هي عبارةٌ عن الجواهر المتّصفة بالأعراض من التأليف والشكل واللون غيرُ ثابتة عنده، بل هي من قبيل المنفيّ».

والمَعْدومَ المُمكِنَ قِسمانِ منه، (وغيرُه) أي: غيرُ الكائنِ في الأعيانِ هو (المَعْدومَ، فإنْ كانَ له تحقُّقٌ) وتقرُّرٌ (في نفسِهِ فثابتٌ، وإلّا فمَنْفيّ)، فالأقسامُ أربعة.

فظهَرَ أنّ الثابتَ الذي يُقابِلُ المَنفيَّ يَتَناوَلُ الموجودَ والمَعْدومَ والمُمكِنَ فقط، وعلى الثاني يَتَناوَلُ الموجودَ والحالَ فقط، وأمّا المَعْدومُ ففي المَذهَبَينِ الآخَرَينِ يَتَناوَلُ شيئَينِ: المَنفيَّ - أي: المُمتَنِعَ - والمَعْدومَ المُمكِنَ، وفي المَذهَبِ الثاني يُرادِفُ المَنفيَّ، كما في المَذهَبِ الأوّلِ الذي يُرادِفُ فيه الثابتَ والموجودَ أيضاً][1].

قال: (الكائن في الأعيان)، أقول: قد مَرّ فيما سبَقَ أنّ المُقسَّمَ[2] في كلِّ تَقْسيم نَوعٌ من المَعْلوم، فلذلك قالَ فيما تَقدَّم: «المُقدِّمةُ في قِسمةِ المَعْلومات» بصيغةِ الجمع، فلا يَتّجِهُ المُناقَشةُ بأنّ الكلامَ في تَقْسيم المَعْلوماتِ فيجبُ أن يُجعَلَ المُقسَّمُ مفهومَ المَعْلوم.

نعم، لو قيلَ: كانَ حقُّه قياساً على نظائرِه السابقةِ أن يقولَ: فالمَعْلومُ على رأيِهم إمّا كائنٌ أو غيرُ كائن، ثمّ يُقسَّمَ كلٌّ منهما إلى ما قسَّمَه؛ لكانَ له وَجْه.

ولا يُجدي في دَفْعِهِ أن يُقالَ: «إنّه في قُوّةِ قولِنا: المَعْلومُ إمّا كائنٌ أو غيرُ كائن، والكائنُ كذا كذا... إلخ»[3]، كما لا يخفى.

قال: (وأمّا المَعْدومُ ففي المَذهَبين)، أقول: هذا صريحٌ في أنّ المَعْدومَ أعمُّ مِنَ المَنفيِّ عند القائلينَ بثُبوتِ المَعْدوم، وما وقَعَ في كلام صاحِبِ «التَّلْخيص»[4] من

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٥ - ٢١٦)، أو (٢/ ٦٧ - ٦٨) بحاشيتَيه.

(٢) في (ش): «القسم»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) وهذا جواب العلامة حسن جلبي في «حاشيته» (٢/ ٦٣).

(٤) وهو النَّصيرُ الطوسيّ، وكلامُه في «تلخيص المُحصَّل» (ص: ٧٦)، وقد نقله المُحشّي في «رسالته في تحقيق مقال القائلين بالحال»، وفيه فوائدُ ممّا يتّصلُ بهذا المبحث.

أنهم لا يَقُولونَ للمُمتَنِع: «مَعْدوم»؛ إنْ كانَ إنكاراً لعُموم مَعْنى المَعْدوم وشُمولِهِ للمُمتَنِع فلا وَجْهَ له؛ إذْ حينَئِذٍ يَلزَمُ ثبوتُ واسِطةٍ أُخرى بينَ الموجودِ والمَعْدوم غيرِ الحال، وهو المُمتَنِع، وهُم لا يَقُولونَ به. وإن كانَ إنكاراً لإطلاقِ لفظِ «المَعْدوم» على المُمتَنِع معَ شُمولِ مَعْناه له، فلا يُنافي ما ذكرَ مِن تَناوُلِ مَعْناهُ المَنفيَّ المُمتَنِعَ والمَعْدومَ والمُمكِن، كما لا يخفى.

[(وأمّا الحكماءُ فقالوا) في تَقْسيم المَعْلومات: (ما يُمكِنُ أن يُعلَمَ) ولو باعتبارٍ (إمّا لا تحقُّقَ له بوَجْهٍ) من الوجوهِ (وهو المَعْدومُ، وإمّا له تحقُّقٌ ما هو الموجود، ولا بُدَّ من انحيازِهِ بحقيقة) أي: لا بُدَّ من أن يَنفَرِدَ الموجودُ ويَنْحازَ ويَمْتازَ عن غيرِه بحقيقةٍ يكونُ بها هو هو، (فإنِ انحازَ معَ ذلك) عن غيرِه (بهُوِيّةٍ شخصيّةٍ) يَمتَنِعُ بها فَرْضُ اشتِراكِه بينَ كثيرين (فهو الموجودُ الخارجيّ، وإلّا فهو الموجودُ الذِّهنيّ)][1].

قال: (في تَقْسيم المَعْلومات)، أقول: قد مَرَّ وَجْهُ الجمع في المَعْلومات، ولا يَلزَمُ أن يَتحقّقَ ذلك الوَجْهُ بالنَّظَرِ إلى الحكماء؛ بأنْ يكونَ لهم تَقْسيماتٌ يختلفُ المُقسَّمُ فيها، كما كانَ للمُتكلِّمين، بل يكفي تحقُّقُه بالنَّظَرِ إلى جُملةِ التَّصْديقِ لتَقْسيم المَعْلومات، وكونِ الحكماءِ منهم.

قال: (إمّا لا تحقُّقَ له)، أقول: فيه نَظَر، لأنّ ما يُمكِنُ أن يُعلَمَ مُتّصِفٌ في نفسِهِ بإمكانِ أنْ يُعلَمَ، والموصوفَ في نفسِ الأمرِ بصيغةٍ ثبوتيّةٍ لا يَرِدُ أن تَتحقّقَ فيه بوَجْهٍ من الوجوه، فما يُمكِنُ أن يُعلَمَ لا يَنقَسِمُ إلى ما لا تحقُّقَ له بوَجْهٍ من الوجوه.

فإن قُلتَ: مَعْنى «ما يُمكِنُ أن يُعلَمَ»: أنه لا يَمتَنِعُ أنْ يَتعلّقَ به العِلمُ،

---

(١) «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للجرجانيّ (١/ ٢١٦)، أو (٢/ ٦٨ ـ ٦٩) بحاشيتَيه.

فترجعُ القَضِيّةُ المذكورةُ إلى السالبة، فلا يَقتَضي صِدقُها وجودَ الموضوع في نفسِ الأمر.

قلتُ: كلُّ ما يُمكِنُ أنْ يُعلَمَ[١] مَعْلومٌ له تعالى، وكلُّ ما هو مَعْلومٌ له مُتميِّزٌ عندَه في نفسِ الأمرِ عن غيرِه، وكلُّ مُتميِّزٍ في نفسِ الأمرِ ثابتٌ، ضرورةَ أنّ التَّميُّزَ صفةٌ ثبوتيّةٌ يَقتَضي ثبوتَ مَوْصوفِه، وكلُّ ما يُمكِنُ أنْ يُعلَمَ فهو ثابتٌ في نفسِ الأمرِ بوَجْهٍ من الوجوه، فالآنَ قَوِيَ الإشكال، وللكلام مُتَّسَعٌ ومجالُ المَقال[٢].

***

(١) في (ش): «كل ما يمكن أن يمكن»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) بعدها في (ش): «تـمَّت بعونِ الله المَلِكِ العَلاّم، في شهر جمادى الأُخرى، بمَحْروسةِ أَدِرْنة، عن يدِ أضعَفِ العباد محمَّد بن وليّ، غفرَ اللهُ له ولوالدَيْه، سنةَ ٩٨٢».

حاشية على أوائل الإلهيات من (شرح المواقف)

تأليف العلامة

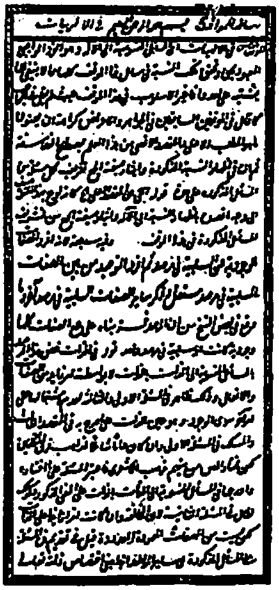
ابن كمال باشا

طبعة محققة على خمس نسخ خطية

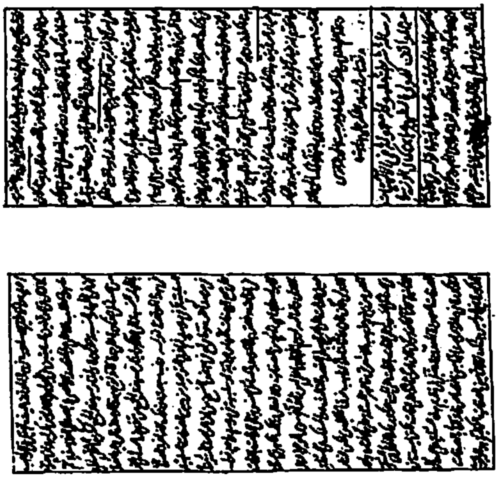
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

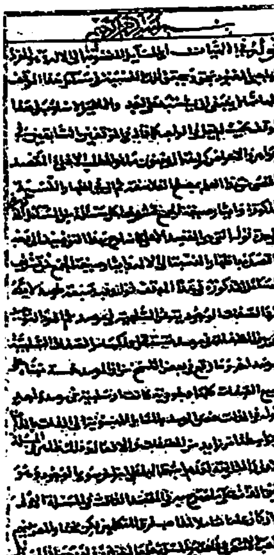
دار اللباب



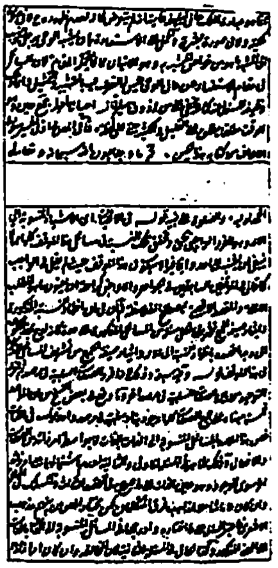
مكتبة أيا صوفيا (أ)



مكتبة بغدادي وهبي (ب)



مكتبة لا له لي (ل)



مكتبة مراد ملا (م)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الواحدِ في ذاتِه، المُتفرِّدِ بصِفاتِه، المُستَغني بأفعالِه وكمالاتِه، هو الأولُ فلا شيءَ قبلَه، وهو الآخرُ فلا شيءَ بعدَه، أوقفَ الخلائقَ عاجزين عن الإحاطةِ به علماً، وأوقَفَهم على معرفتِهِ بآياتِ وجودِهِ ودلائل عَظَمتِهِ فَضْلاً منه وكرماً. والصَّلاةُ والسَّلامُ على الداعي إليه بإذنِه، والهادي إليه بمَنِّه، سيِّدنا محمَّد ابن عبد الله، خاتم أنبيائه ومُصْطفاه، وعلى آلِهِ وصَحْبه ومَنْ والاه.

وبعد:

فهذه رسالةٌ صغيرةٌ صنَّفها العلامةُ المُحقِّق أحمدُ بنُ سليمان بنِ كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، على الأسطر الأُولى من باب الإلهيّات من «شرح المواقف» للسَّيِّد الشريف الجرجانيّ، المتوفى سنة (٨١٦هـ)، رحمهما الله تعالى.

وقد عرضتُ طرفاً مما يَتَعلَّقُ بعناية أهل العلم عامةً بكتاب «المواقف» للإمام القاضي عَضُدِ الدين الإيجيّ (ت ٧٥٦هـ) وبـ «شرحه» للسَّيِّد الشريف الجرجانيّ (ت ٨١٦هـ)، وعناية ابن كمال باشا خاصّةً به، مع شيءٍ من التفصيل في الثاني، وذلك في مُقدِّمة تحقيق «حاشيته على أوائل الأمور العامة من شرح المواقف».

وأزيدُ هنا ما يتعلَّقُ بمبحث الإلهيات من «شرح المواقف» خاصّة، فقد كتب عليه جماعة، منهم: العلامة حسن بن عبد الصمد السامسونيّ (ت ٨٩١هـ)،

والعلامة فتحُ الله الشِّرْوانيّ (ت ٨٩١هـ)، وتلميذُه العلامة مسعود الشِّرْوانيّ ـ وللمُصنِّف تعقُّباتٌ عليه في هذه الرسالة ـ، والعلامة قاسم الكرمانيّ المعروف بعذاري (ت ٩٠١هـ)[1].

أما ما يَتَعلّقُ بهذه الرسالة فإنّ مباحثَ الإلهيّات هي الموقف الخامسُ من كتاب «المواقف»، وقد شَغَلَت من «شرح المواقف» حوالي (٣٠٠) صفحة بحسب المطبوع، وهذا الموقف مُشتَمِلٌ على سبعة مراصد، وشغل المَرصَدُ الأوّلُ منه حوالي (١٥) صفحة[2]، وهذه «الحاشية» متعلقة بالصَّفحَتَينِ الأُولَيين منه[3]، حتى إنّ التَّحْشيةَ على المسلك الأول من مسالك إثبات الصانع لم تَتِمّ.

فهل أفرَدَ المُصنِّفُ هذه الرسالة على موقف الإلهيّات بتمامه أو على المَرصَدِ الأول منه فقط؟ وعلى الوَجْهَين، هل أتمَّها وفُقِدَت تَتِمّتُها أم لم يُتِمَّها؟ أم أنه لم يُفرِدْ هذه الرسالة أصلاً، وإنما هي حواشٍ مُتفرِّقةٌ علّقها على نُسْختِه من «شرح المواقف»، ثم جُرِّدَت عنها؟

ليس لديّ من القرائن ما يكفي للإجابة عن شيء من ذلك بجوابٍ شافٍ، إلّا أني أميلُ إلى الاحتمال الأخير، وهو أنّ المُصنِّفَ لم يُفرِدْ هذه الرسالةَ أصلاً، وإنما جُرِّدَت ممّا علّقه على نُسْختِهِ من «شرح المواقف»، مُستَنِداً في هذا المَيْل إلى خُلُوّ الرسالة من خُطبةٍ للمُصنِّف سوى الحمدلةِ والتَّصْلية، وهي مما لم يَرِدْ في بعض النُّسَخ أيضاً.

---

(١) انظر مزيداً من التفصيل في ذلك في «كشف الظنون» (٢/ ١٨٩٣).

(٢) وقع الموقف الخامس في «شرح المواقف» (٣/ ١١ ـ ٣٢٥)، ووقع المرصد الأول منه فيه (٣/ ١١ ـ ٢٨).

(٣) فالمتنُ المُتعلِّق بها من «شرح المواقف» يقع في (٣/ ١١ ـ ١٢).

ولا ينافيه ما ورَدَ في أواخر الرسالة قبل بِضْع فقراتٍ من نهايتها من قول المُصنِّف: «على ما تقفُ عليه»، والحالُ أنه ما أحالَ عليه غيرُ موجودٍ فيما بين أيدينا من الرسالة، والله أعلم.

هذا، والرسالةُ ثابتةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف، فأسلوبُه فيها ظاهر، وعباراتُه فيما تُشبِهُ عباراتِه في سائر رسائله، لا سيّما في حواشيه على كلامه نفسِهِ المختومة بـ«منه»، أعني: ما يُسمّى بـ«المِنهُوات».

وقد اعتمدتُ في تحقيقها على خمس نُسَخ خطية: الأولى: نسخة مكتبة أيا صوفيا، ورمزتُ إليها بالحرف (أ)، والثانية: نسخة مكتبة بغدادي وهبي، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثالثة: نسخة مكتبة لا لَهْ لي، ورمزتُ إليها بالحرف (ل)، والرابعة: نسخة مكتبة مراد ملّا، ورمزتُ إليها بالحرف (م)، والخامسة: نسخة مكتبة برتو باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (و).

وقد أضفتُ إلى الرسالة في أوّلها المَقطَعَ المُحشّى عليه من «شرح المواقف» بلفظه، ليَظهَرَ اتصالُ كلام المُصنِّف به، وميَّزتُه بلون غامق مع إثباتِهِ بين حاصِرتَيْن، تنبيهاً على أنه مما لم يَرِدْ في أصل الرسالة.

وأما عنوانُ الرسالة فقد خَلَتْ عنه النسخ (ل) و(م) و(و)، وورد في (أ) بلفظ: «رسالة للمواقف في الإلهيّات»، وليس بدقيق، وورد في (ب): «رسالة شريفة مقبولة مَعْمولة في الإلهيّات من المواقف للمَوْلى الشهير، بابن كمال الوزير»، وهو أقربُ إلى التوصيف منه إلى التَّسْمية، كما أنّ ما ورد في (أ) و(ب) من الاقتصار على ذِكرِ «المواقف» دون «شرحه» ليس بدقيق، إذ الكلامُ واردٌ عليهما جميعاً.

ولذا فقد رأيتُ أن أُسمِّيَها نظراً إلى مُحتواها: «حاشية على أوائل الإلهيات من شرح المواقف».

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّد خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لوليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه(١).

[(المَوقِفُ الخامس: في الإلهيّات) التي هي المَقصِدُ الأعلى في هذا العِلم (وفيه سبعةُ مَراصِد) لا خمسةٌ كما وقَعَ في بعضِ النُّسَخ.

(المَرصَدُ الأوّلُ: في الذات، وفيه مَقاصِد) ثلاثة:

(المَقصِدُ الأوّلُ: في إثباتِ الصّانع، و) للقوم (فيه مَسالِك) خمسةٌ:

(المَسلَكُ الأوّل: للمُتكلِّمين، قد عَلِمتَ أنّ العالَـمَ إمّا جَوهَرٌ أو عرَضٌ، وقد يُستَدَلُّ) على إثباتِ الصّانِع (بكلِّ واحدٍ منهما؛ إما بإمكانِهِ أو بحُدوثه) بناءً على أنّ عِلّةَ الحاجةِ عندَهم إمّا الحدوثُ وحدَه أو الإمكانُ مع الحدوثِ شَرْطاً أو شَطْراً، (فهذه وجوهٌ أربعة).

(الأول: الاستِدلالُ بحُدوثِ الجواهر)، قيل: هذه طريقةُ الخليل صلواتُ الله وسلامُه عليه حيثُ قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾، (وهو أنّ العالَـمَ) الجوهريَّ، أي: المُتحيِّزَ بالذات (حادثٌ) كما مرّ، (وكلُّ حادثٍ فله مُحدِثٌ) كما تَشهَدُ به بديهةُ العقل، فإنّ من رأى بناءً رفيعاً حادثاً جزم بأنّ له بانياً](٢).

---

(١) قوله: «الحمدُ لوليِّه، والصلاة على نبيِّه» ليس في (ل).

(٢) هذه عبارةُ «المواقف» للإيجيّ و«شرحه» للسَّيِّد الشريف الجرجانيّ (٣/ ١١ ـ ١٢)، أو (٨/ ٢) =

قولُـه: (في الإلهيّات)(١) أي: المسـائلِ المَنسُـوبةِ إلى الإله، وهـو الفَرْدُ الواجبيّ المَعبُـودُ بحـقّ، وتحقُّـقُ تلك النِّسْـبةِ في مسـائلِ هذا المَوقِـفِ كلِّها ممّـا لا يَنبَغي أن يَشـتَبِهَ على أحد(٢).

= بحاشيتَي السِّيالكوتي وحسن جلبي، وقد أضفتُها توضيحاً لحاشية المُصنِّف، ليَظهَرَ وجهُ اتِّصال كلامِهِ بالأصل، وأثبتُّها بين حاصِرتَيْن لأنها لم ترد في جميع النُّسَخ، كما هي العادةُ الجاريةُ في كثير من النُّسَخ الخطية للحواشي.

(١) في (و): «قال: في الإلهيات، أقول»، وكذا جاء فيها في جميع الفِقراتِ الآتية.

(٢) على حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «رجحانُ هذا المعنى مع ظهورِه وسَدادِهِ اشتبَهَ على بعضِ الناظرينَ فيه، [فـ]ـحمَلَها على الموضوعات، وزعَمَ أنّ المنسوبَ إليه هو المفهومُ الكُلّـيُّ للإله، فتكلّفَ في نسبةِ الفَرْدِ الواجبيِّ إليه تكلُّفاً بارداً، وتعسَّفَ في نسبةِ الصِّفاتِ والأفعالِ والأسماءِ إليه تعسُّفاً شارداً. منه رحمه الله».

وعلى حاشية (أ) تعليقٌ آخرُ منسوبٌ إلى المُصنِّف، والصوابُ أنه لغيره في التَّعقُّب عليه، ونصُّه: «قال الشيخ أكمَلُ الدِّينِ في «شرح التَّجْريد» ـ في قوله: «أمّا بعدِ حَمْدِ واجبِ الوجود» ـ: لم يَرِدْ في الكتابِ والسُّنّة، فمَنْ شـرَطَ التوقيفَ في أسماءِ الله تعالى لا يُجوِّزون إطلاقَه على الله تعالى، وأما مَنْ لم يَشـتَـرِطْ فإنِ اشترطَ صِحّةَ المعنى فكذلك، لأنّ الواجبَ يَعْني الثابت، والثُّبوتَ يُرادِفُ الوجود، فيَؤُولُ مَعْناه إلى: موجود الوجود، ولا صِحّةَ [له]، وإنْ لم يَشـتَـرِطْ ذلك أيضاً فلا كلامَ فيه. انتهى.

فقولُ الفاضِلِ المُحشِّي [يعني: المُصنِّف]: «كراهةَ أن يُعَنونَ ما هو المَطْلَبُ الأعلى»... إلخ، راجعٌ إلى ما قلله الشيخُ أكمَلُ الدِّينِ من أنه لم يَرِدْ في الشَّـرْع، لكنْ في آخرِ كلام الشيخ حيثُ قال: «فإنِ اشترطَ صِحّةَ المعنى» إلى قوله: «ولا صِحّةَ له» إشكالٌ، فتأمَّل. منه [؟]».

قلت: وقد يكونُ كلامُ المُصنِّفِ رحمه الله راجعاً إلى غير ما قاله الشيخ أكمل الدِّين، حيثُ شاع بين المُتكلِّمين التعبيرُ بـ«الصانع»، وبين الفلاسفة التعبيرُ بـ«الواجب»، وإن كان كلُّ فريقٍ مُقِرّاً بتعبير الآخر، فالمُتكلِّمون يُقِرُّون بأن الصانعَ تعالى واجبُ الوجود، والفلاسفةُ يُقِرُّون بأنّ الواجبَ تعالى صانعُ العالَم. وفي كلام المُصنِّف الآتي في فقرة: «قوله: الصانع» ما يُلمِحُ إليه، والله أعلم.

والشيخ أكملُ الدِّين: هو محمَّد بن محمَّد البابِرْتيّ (٧١٤ ـ ٧٨٦).

وإنما غيَّر الأسلوبَ في هذا المَوقِفِ، حيثُ لم يَقُلْ: «في الواجب»، كما قالَ في المَوقِفَينِ السابقَين: «في الجواهر»[1] و«الأعراض»[2]، كراهةَ أن يُعَنوِنَ ما هو المَطلَبُ الأعلى والمَقصِدُ الأقصى من هذا العِلم بمُصطَلَح الفلاسِفة[3].

ثمَّ إنّ في إظهارِ النِّسْبةِ المذكورةِ وإيثارِ صيغةِ الجمع تشريفاً لكُلِّ مسألةٍ من المسائلِ المذكورةِ على حِدَةٍ.

قوله: (التي هي المَقصِدُ الأعلى)... إلخ[4]، كأنّه لوَّحَ بهذا الوَصْفِ إلى وَجْهِ ما قصَدَه بإظهارِ النِّسْبةِ إلى الإله، وإيثارِ صيغةِ الجمع من تَشْريفِ المسائلِ المذكورةِ في هذا المَوقِف.

قولُه: (وفيه سبعةُ مَراصِد)، لأنه أفرَدَ الصِّفاتِ الوجوديّةَ عن السَّلْبيّةِ في مَرصَد[5]، ثمَّ أفرَدَ التوحيدَ من بين الصِّفاتِ السَّلْبيةِ في مَرصَدٍ مُستَقِلّ[6]، وذكرَ سائرَ الصِّفاتِ السَّلْبيّةَ في مَرصَدٍ آخر[7].

---

(١) يعني: «الموقف الرابع: في الجواهر». انظر: «شرح المواقف» (٢/ ٣٠٥) أو (٦/ ٢٧٤) بحاشيتَيه.

(٢) يعني: «المواقف الثالث: في الأعراض». انظر: «شرح المواقف» (١/ ٤٧٥) أو (٥/ ٢) بحاشيتَيه.

(٣) على حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ومَنْ زعَمَ أنّ في التَّغيُّرِ المذكورِ إشارةً إلى أنه المَطلَبُ الأعلى، فقد سَها، كما لا يخفى. منه».

(٤) قوله: «قوله: التي هي المقصد الأعلى إلخ» سقط من (ب) و(ل) و(م).

(٥) وهو المرصدُ الأولُ من هذا الموقف.

(٦) وهو المرصدُ الثالث.

(٧) وهو المرصدُ الثاني.

وتبقى أربعةُ مراصد، وهي المرصد الرابع: في الصفات الوجودية، والخامس: فيما يجوز عليه تعالى، والسادس: في أفعاله تعالى، والسابع: في أسمائه تعالى.

وما وقعَ في بعضِ النُّسَخ من أنّ المَراصِدَ خمسةٌ، مَبْناهُ على جَمْع الصِّفاتِ كلِّها ـ وجوديّةً كانت أو سَلْبيّةً ـ في مَرصَدٍ واحد(١).

قولُه: (في الذات) خصَّ هذا المَرصَدَ بالمسائلِ المَنسُوبةِ إلى الذاتِ بالذات(٢)، لا بواسِطةِ أمرٍ زائدٍ من الصِّفاتِ والأفعال، وذلك ظاهرٌ في المسألةِ الأُولى والثالثة(٣)؛ لِعَدَم اشتمالِهما على أمرٍ زائدٍ آخرَ سِوى الوجود، وهو عينُ الذات، على ما صرَّحَ به في المَقصِدِ الثالث(٤).

والمَسلَكُ في المسألةِ الأُولى وإن كانَ عامّاً شامِلاً لمذاهبِ فِرَقِ المُتكلِّمين،

---

(١) أي: جَمْع المراصد الثاني والثالث والرابع في مرصد واحد.

(٢) على حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يعني: أرادَ المسائلَ المُتعلِّقةَ للذاتِ بالذات. ومَنْ لم يَتَفطَّنْ لهذه الدَّقيقةِ قال: «أي: في بعضِ أحوال الذات»، وكأنّ هذا القائلَ غافلٌ عن عَدَم تمشية ما ذكرَه في المَقصِدِ الثالث، لأنه خالٍ عن إثباتِ حالٍ له، كما لا يخفى. منه رحمه الله».
قلت: أراد بهذا القائل: العلامة حسن جلبي (ت ٨٨٩هـ)، وما نقلَه عنه المُصنِّفُ مذكورٌ في «حاشيته على شرح المواقف» (٢/ ٨)، وتقدَّم التعريفُ بحسن جلبي في التعليق على «رسالة في بيان معنى الجعل».

(٣) في (ل): «والثانية»، وهو خطأ، فسيأتي التصريحُ بالمسألة الثانية قريباً.
والمسألةُ الأُولى بحسب ما في «المواقف»: هي إثباتُ الصانع، والثالثة: هي أنّ وجودَه تعالى نفسُ ماهيّته أو زائد، وأنه مُساوٍ لوجود المُمكِنات أو مُخالِف.

(٤) وهو الذي أفرَدَه لبحث المسألة الثالثة المذكورة في التعليق السابق، لكنَّه اقتصر فيه على قوله (٣/ ٢٨) أو (٨/ ١٩) بحاشيتَيْه: «وقد تقدَّم في الأمور العامة ما فيه كفاية، فلا معنى للإعادة»، ففي عبارة المُصنِّف أنه صرَّح به فيه بعضُ تسامُح.
والبحثُ في الأمور العامة من «المواقف» و«شرحه» في (١/ ٢٣٩) وما بعدها أو (٢/ ١٢٧) بحاشيتَيْه وما بعدها.

لكنَّ مختارَ المُصنِّفِ من بينِهم مذهبُ الأشعريِّ، فاعتبَرَ المسألةَ على ما اختاره، وأدرَجَها في المسائلِ المَنسُوبة إلى الذاتِ بالذاتِ على المَعْنى المذكور.

وكذا الحالُ في المسألةِ الثانية[1]، لأنّ المُخالَفةَ وإن كانت أمراً زائداً على الذات، لكنْ ليسَتْ مِنَ الصِّفاتِ المَعْهودةِ المَعْدودة[2].

قيلَ في تَقْديم هذه المسألةِ على المسائلِ المَذْكورةِ في سائرِ المَراصِد: «إنها مَبْنى اختِصاصِ ذاتِهِ تعالى بالصِّفاتِ المَذْكورةِ فيها»[3]، وليسَ بذلك، لا لأنّ مَبْنى الصِّفاتِ الكماليّةِ هو الوجوبُ الذاتيّ، ويَتبَعُه المُخالَفةُ، بدونِ العكس، لأنّ الكلامَ في مَبْنى الاختِصاصِ، لا في مَبْنى الخواصّ، ولا خفاءَ في أنّ مَبْنى الأوّلِ هو المُخالَفةُ دون الوجوب.

بل لأنّ ما ذُكِرَ من كونِها مَبْنى اختِصاصِ الصِّفاتِ لا يَصلُحُ وَجْهاً للتقديم، إنّما الصّالحُ له كونُها مَبْنى الصِّفاتِ نفسِها، ولم يَقُلْ به ذلك القائل؛ لِـمَا رأى أنه لا يكادُ يُقبَلُ منه.

وأما تأخيرُ المسألةِ الثالثةِ فلقِلّةِ الاهتمام[4] بها؛ لِقَضاءِ الوَطَرِ[5] عنها

---

(١) وهي أنّ ذاته تعالى مخالفةٌ لسائر الذوات.

(٢) على حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه إشارةٌ إلى أنّ المُرادَ مِن الصِّفاتِ فيما سبَقَ الصِّفاتُ المَعْهودة، لا مُطلَقُ الصِّفات. منه».

(٣) انظر: «حاشية» حسن جلبي على «شرح المواقف» (٢/ ٨).

وعلى حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ومن العجائبِ في هذا المَقام: ما سبَقَ إلى بعضِ الأوهام؛ مِن تَعْليل إيرادِ هذه المسألةِ في المَرصَدِ المذكَور: لعِلّةِ قلّةِ الجدوى. منه».

(٤) في (ل): «فلعله لاهتمامه»، وهو تصحيف.

(٥) أي: الحاجة.

في المَوقِفِ الثاني[١]، على ما يُفصِحُ عنه تحريرُها[٢].

قولُه: (الصانع) يَعْني: صانعَ العالَم، فالتَّعْريفُ للعَهْد، والعُدولُ عن العبارةِ المَشْهورةِ ـ يَعْني: الواجب ـ لِعِلّةٍ نبَّهْناك عليها فيما سبَق، فتَذَكَّر.

قوله: (إما بإمكانِه)... إلخ، أقول: الاستِدلالُ بالإمكانِ باعتبارِ استِلزامِه الحاجةَ إلى العِلّة[٣]، وطريقُ الاستِلزام غيرُ مُنحَصِرٍ في العِلِّيّة، بل يجوزُ أن يكونَ ذلك للمُلازمةِ بينَ المُستَلزِم وعِلّةِ اللازم، كالذي نحنُ فيه، فإنّ الإمكانَ يَلزَمُه[٤] الحدوثُ عند المُتكلِّمين، وهو علّةُ الحاجةِ عندَهم، فالإمكانُ[٥] يَستَلزِمُ الحاجةَ بواسِطةِ استِلزام الحدوث، فلا دلالةَ فيما ذُكِرَ على ابتناءِ الاستِدلالِ على الوجهِ المذكور[٦].

---

(١) وهو الذي أفرَدَه في الأمور العامة، انظر «المواقف» و«شرحه» (١/ ٢١١) أو (٢/ ٥٨) بحاشيتَيْه، والمسألةُ المذكورةُ مَبْحوثةٌ في المقصد الثالث منه (١/ ٢٣٩) أو (٢/ ١٢٧).
على حاشية (أ) و(ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «ومَنْ قال: «إنّ فيه إشارةً إلى ما فُصِّلَ في الأُمورِ العامّة»، فكأنه لم يُفرِّقْ بين الإشارةِ والعبارة، فتأمَّلْ. منه».

(٢) حيثُ اقتصر فيها على قوله (٣/ ٢٨) أو (٨/ ١٨ ـ ١٩) بحاشيتَيْه: «(المقصد الثالث: في أنّ وجودَه نفسُ ماهيّته) كما هو مذهبُ الشيخ وأبي الحسين والحكماء (أم زائدٌ عليها) كما هو مذهبُ جمهور المتكلمين، (وأنه مُساوٍ لوجودِ المُمكِناتِ أم مُخالِفٌ. وقد تَقدَّمَ في الأُمورِ العامّةِ ما فيه كفاية) فلا معنى للإعادة».

(٣) على حاشية (و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «لا يَشتَبِهُ على ذي مُسْكةٍ أنه لـمّا كان المرادُ من قوله: «أو بحُدوثِه» الاستِدلالَ بعِلّيّةِ الحدوث، فكذا المرادُ من قوله: «بإمكانِه» الاستِدلالُ بعِلّيّةِ الإمكان، فتَدبَّرْ. منه».

(٤) في (م): «يلزم».

(٥) من قوله: «يلزمه الحدوث عند المُتكلِّمين» إلى هنا، سقط من (ب).

(٦) على حاشية (أ) هنا تعليقٌ منسوبٌ إلى المُصنِّف، والصَّوابُ أنه لغيره في التَّعقُّب عليه، ونصُّه: «هذا التوجيهُ مع بُعدِه في نفسِه يرجعُ في الحقيقةِ إلى الاستِدلالِ بالحدوث؛ بأن =

على أنّ الإمكانَ عِلّةُ الحاجة لَيُخالِفُ مذهبَ الجمهور، فتَدبَّر.

قولُه: (أو بحُدوثِهِ) أخّرَ الحدوثَ هاهنا عن الإمكانِ لأصالتِهِ وتَفرُّعِ الحدوثِ عليه، وقدّمَ الوَجْهَ المُبتَنى عليه عندَ تَفْصيلِ الوجوهِ نَظَراً إلى أنه المَشْهورُ المُلائمُ لمذهبِ الجمهورِ مُلاءمةً ظاهرة.

قولُـه: (بنـاء) وَجّهَ مَـرامَ المُصنِّـفِ وأوّلَ كلامَه، ومَنشَـأُ الحاجةِ إلـى التَّوجيهِ والتأويـلِ أمران:

أحدُهما: تخصيصُ المَسلَكِ المُشتَمِلِ على الوجوهِ المذكـورةِ بالمُتكلِّمين، فافهَمْ.

وثانيهمـا: عَـدَمُ سَبْقِ البيـانِ من المُصنِّف بـأنّ مِـنَ المُتكلِّمينَ مَنْ قـالَ بكونِ الإمـكانِ وحدَه علّـةً للحاجة.

ولا يخفى ما في التَّوجيهِ المَذْكورِ مِن صَـرْفِ الكلام عن الظاهر، فإنّ المُتبادِرَ منه استِقلالُ كلٍّ من الحدوثِ والإمكانِ في مَداريّةِ الاستِدلال، وقد عرفتَ أنه لا حاجةَ إلى الصَّـرْفِ المَذْكورِ لِـمَا قدَّمْنا من الوَجْهِ الظاهِرِ، فاتبَعِ الحقَّ وقُل: كم تَرَكَ الأوّلُ للآخِرِ[1].

= يكـونَ المُحـوِجُ إلـى النسـب [كـذا، ولعـلّ الصـواب: السَّـبَب] هو الحـدوثَ فقـط، فلا يَسْتَقيمُ قولُـه: «فهـذه وجـوهٌ أربعة». منـه [؟]».

(١) على حاشية (أ) هنا فائدةٌ في تعقُّب المُصنِّف، وهي: «إذا رُوجِعَ مباحثُ الإمكان فيما سبق يَظهَرُ أنّ ما ذهبَ إليه الشارحُ [يعني: السَّيِّد الشريف] ظاهرٌ في التوجيه، ولا اعتبارَ لظاهرِ الكلام هنا».
وعلى حاشية (و) هنا فائدةٌ أخرى في تعقُّب المُصنِّف، وهي: «وقد عرفتَ منّا أنّ التوجيهَ الذي ذكرَه المُحشِّي خلافُ الظاهر جدّاً، فلا يظهرُ وجهٌ لترْجيح توجيهه على توجيه الشارح، فتَدبَّر».

قولُه: (أو الإمكانُ معَ الحدوث) ولو قال: «إما الحدوثُ وحدَه أو معَ الإمكانِ شَـرْطاً أو شَطْراً» لكانَ أخصَـرَ وأظهَرَ؛ أما الأوّلُ فظاهِر، وأما الثاني فلأنّ الأصلَ دخولُ «مع» في المَـتْبوع، فالمُتبادِرُ من العبارةِ المذكورةِ أن يكونَ الإمكانُ شَـرْطاً لا مَشْـروطاً، بناءً على أنّ المَشْـروطَ هو المَـتْبوع، والشَّـرْطَ تابعٌ له، وهذا خِلافُ المُراد؛ إذْ لا قائلَ بكونِ الحدوثِ عِلّةً للحاجةِ بشَـرْطِ الإمكان(١).

لا يُقالُ: «أرادَ بيانَ وجهِ الاستِدلالِ بالإمكانِ على أصلِ المُتكلِّمين، فكانَ حقُّه أن يَذكُرَ الإمكانَ أصالةً لا ضميمةً للحُدوث»(٢).

لأنـّا نقولُ: أصالةُ الإمكانِ معنًى إنّما يظهرُ فيما ذكَرْناه، لا فيما ذكر؛ لِـمَا قرَّرْناهُ من دلالةِ «مع» على أصالةِ مَدْلولِه، ومَنْ أرادَ إظهارَ أصالتِهِ لَفْظاً ومعنًى كانَ عليه أن يقولَ: أو الإمكانُ بشَـرْطِ الحدوث.

---

(١) على حاشية (و) هنا تعليقٌ منسوبٌ إلى المُصنِّف، والصوابُ أنه لغيره في التَّعقُّب عليه، ونصُّه: «قد تَقرَّرَ في مَوضِعِه أنّ دخولَ «مع» على المتبوع ليس بأصل، كيف وقد ردَّ المُحشّي على الشريفِ في «شرحِهِ للمفتاح» لقولِ الشريف: إنها تدخلُ على المتبوع. ولئن سُلِّمَ فيجوزُ العُدولُ عن الأصل، لا سيَّما في عباراتِ المُصنِّفين. منه [؟]».

(٢) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «مسعود الشروانيّ. منه». وتأخر هذا التعليق في (و) بضعةَ أسطر بمُحاذاةِ عبارة «كما سبق إلى بعض الأوهام».

هـو كمـالُ الدِّيـن مسـعود الشّـرْوانيّ، ويُقـال لـه: الرُّوميّ، تلميـذ شـاه فتـح الله الشّـرْوانيّ (ت ٨٩١)، ولـه مصنفـات، منها: «شـرح» علـى متن «الآداب» للشـمس السَّـمَرقَنديّ، و«حاشـية علـى الإلهيـات مـن شـرح المواقـف»، ومـن اللطيـف أنّ لشـيخه شـاه فتـح الله «حاشـيةٌ علـى الإلهيـات مـن شـرح المواقـف» أيضـاً.

انظر: «سلم الوصول إلى طبقات الفحول» لحاجي خليفة (٣/ ١١) و(٣٣١)، و«كشف الظنون» له (٢/ ١٨٩٣).

قولُه: (شَـرْطاً أو شَطْراً) يَعْني: حالَ كونِ الحدوثِ شَـرْطاً لعِلّةِ الحاجةِ[١] أو شَطْراً منها، فلا حَزازةَ[٢] في الكلام، كما سبَقَ إلى بعضِ الأوهام، ذاهِباً إلى أنّ المَعْنى: شَـرْطاً للإمكانِ بل لعِلّيّـتِهِ أو شَطْراً من المَجْموع المُركَّبِ من الإمكانِ والحدوث.

ولك أن تقولَ: انتِصابُهما على التَّمييزِ عن نِسبةِ المَعيّـةِ إلى الحدوث، يَعْني: أنّ مَعِيّتَه من جهةِ الشَّـرْطيّةِ أو من جهةِ الشَّطْريّة، والمرادُ بيانُ أنّ تلك المَعيّةَ هي المَعيّةُ المُعتبَرةُ بينَ الشرطِ والمَشْروطِ أو المَعيّةُ المُعتبَرةُ بينَ الشَّطْـرَين[٣].

قولُه: (فهذه وجوهٌ أربعة) يَعْني: ما ذكرَ من أنواع الاستِدلالِ وجوهٌ مُتعدِّدةٌ لِـمَسلَكٍ واحدٍ، فالمُخبَـرُ به حقيقةً عدَمُ تَعدُّدِ المَسلَكِ بتَعدُّدِ هذه الوجوه.

وبهذا التَّوجيهِ اندَفعَتِ المُناقَشةُ بأنّ الكلامَ المذكورَ خالٍ عن فائدةِ الخبرِ ولازمِها، فتأمَّلْ.

قولُه: (قيل هذا[٤]) يَعْني: الوجهَ الأوّلَ، وحاصِلُه: إثباتُ حُدوثِ العالَـمِ الجوهريِّ بالتَّغيُّر، وإثباتُ احتياجِهِ بحُدوثِهِ إلى مُحدِثٍ، وعندَ ذلك يَـتِمُّ الوجهُ المذكورُ، فإنّ التَّعرُّضَ بحالِ المُحدِثِ والترديدَ فيه بأنه واجبٌ أو مُمكِنٌ خارجٌ عن

---

(١) على حاشية (ب) و(م) و(و) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «غايتُه: أنّ شرطيّتَه بالنَّظَر إلى عِلّيّـةِ العِلّة، وشرطيّتَه بالنَّظَر إلى ذاتِ العِلّة، لكنَّ هذا المَعْنى ليس مقصوداً بالبيانِ هاهنا، ولذلك أبهَمَه، فافهَمْ ولا تكُنْ مِنَ الواهِمين. منه».

(٢) أي: لا خَلَـل، وأصـلُ الحـزازة: وجعٌ في القلـب من غَيْظٍ ونحـوِه، كما في «الصحـاح» للجوهريّ (٣/ ٨٧٣)، (مـادة: حزز).

(٣) هنا تنتهي الرسالة في النسخة (و)، وكتب الناسخ بعدها: «تمّ».

(٤) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «شرح المواقف»: «هذه»، والأمرُ فيه يسير.

حَدِّه، على ما يُفصِحُ عنه قولُه: «ثمّ بعدَ هذه الوجوهِ نقولُ: مُؤثّـرُ[١] العالَـم»[٢]... إلخ. 6/6

واستِدلالُ الخليلِ عليه السَّلامُ على عَدَمِ صَلاحيَـةِ الكوكب[٣] للرُّبوبيّة يجوزُ أن يكونَ بهذا الوَجْهِ، ويكونَ تفصيلُ استِدلالِهِ هكذا: إنّ الكوكبَ مُتغيِّـرٌ، وكلُّ مُتغيِّـرٍ حادثٌ، فالكوكبُ حادثٌ، وكلُّ حادثٍ مُحتاجٌ لحدوثِهِ إلى مُحدِث، فالكوكبُ مُحتاجٌ لحدوثِهِ إلى مُحدِث، وكلُّ ما يحتاجُ إلى مُحدِثٍ لا يَصلُحُ أن يكونَ ربّاً، فالكوكبُ لا يَصلُحُ أن يكونَ ربّاً.

وبهذا التَّفصيلِ اندَفَعَ ما قيل[٤]: «لا شكّ أنّ الخليلَ عليه السَّلامُ استَدَلّ بالحدوثِ المَعْلوم من الأُفولِ إلى[٥] أنّ الآفِلَ ليس ربّاً، لا إلى أنّ الحادثَ لا بُدَّ له من المُحدِث، والفرقُ بينَهما بيِّنٌ، وليس المقصودُ من الاستِدلالِ بحُدوثِ الجواهرِ الأوّلَ بل الثاني، فكيف يكونُ ذلك طريقةَ الخليلِ عليه السَّلام؟!».

نعم، ليسَ في كلامِهِ عليه السَّلامُ ما يُعيِّنُ إيثارَه[٦] هذا الوَجْه، ويأبى عن حَمْلِه على الاستِدلالِ بوَجْهٍ آخرَ[٧]، فالحملُ عليه قَطْعاً لا يخلو عن التَّحكُّم. ولعلّ هذا هو

---

(١) كذا في جميع النُّسَخ، وفي «المواقف»: «مُدبِّر»، وهو أجود.

(٢) «المواقف» (٣/ ١٣) مع «شرحه»، أو (٨/ ٤) بحاشيتَيْه.

(٣) تكرَّرت لفظةُ «الكوكب» في هذه الرسالة ثماني مرّات، وقد اضطربت النُّسَخ فيها كثيراً، فيقع في النسخة الواحدة بلفظ «الكوكب» تارةً، وبلفظ «الكواكب» أخرى، سوى (أ) فقد وقع فيها «الكوكب» بالإفراد فيها جميعاً، وهو ما أثبتُّه.

(٤) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «القائل مسعود الشروانيّ. منه».

(٥) كذا في جميع النُّسَخ، وحقُّه أن يُقال: «على».

(٦) في (ب) و(م): «إثبات»، وله وجه، والمُثبَتُ أوجه.

(٧) على حاشية (أ) و(ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يعني: يجوزُ أن يكونَ طريقتُه عليه =

الوجهُ في تَضْعيفِهِ بإسنادِهِ إلى قائلٍ مجهول، معَ أنه مَعْلومٌ[1] على ما تَقِفُ عليه[2].

قولُه: (طريقةُ الخليلِ عليه السَّلامُ) سلكَها في الاستِدلالِ الذي أشارَ إليه بقوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، إلّا[3] أنّ مَطلَبَه إثباتُ عَدَم صَلاحيَةِ الكوكبِ للرُّبوبيّة، ومَطلَبَنا إثباتُ وجودِ الرَّبِّ الصانع للعالَـم، واتحادُ المَسلَكِ لا يَلزَمُه اتحادُ المَطلَب، فلا يَتّجِهُ أن يُقال: «إنّه عليه السَّلامُ عالِـمٌ بأنّ العالَـمَ له ربٌّ صانعٌ، ويَطلَبُ تعيينَه، فكيف يكونُ المَسلَكُ المَسُوقُ لإثباتِه طريقتَه[4]؟!»[5]، فتَدبَّر.

قولُه: (﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾) كنى بالأُفولِ عن التَّغيُّر، وبنَفْيِ المحبّةِ عن عَدَم

= السَّلامُ الاستِدلالَ بإمكانِ الآفِلِ لا بحُدوثه، فإنّ دلالةَ الأُفولِ على الإمكانِ ليس بأخفى من دلالتِه على الحدوث، فلا حاجةَ إلى تَوسُّطِه. ولو سُلِّمَ قيامُ الحاجةِ إليه، لكنّ دلالةَ الإمكانِ على الحاجةِ إلى المُحدِثِ أظهَرُ من دلالةِ الحدوث، فيجوزُ أن يكونَ التَّجاوُزُ منه إلى الإمكانِ لذلك المَعْنى. منه رحمه الله».

وبقُرْبِهِ على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «فيه رد لمولانا حسن جلبي. منه». أي: في هذا التعليق ردّ عليه، وانظر كلام العلامة حسن جلبي في «حاشيته على شرح المواقف» (٨/ ٣).

(١) على حاشية (أ) و(ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «يَعْني: أنّ الشارحَ عالِـمٌ بالقائل، لأنه مُتتبِّعٌ للكتب. منه».

(٢) في (ل): «على توقف علته»، وهو تصحيف.

(٣) في (ب) و(م): «إلى»، وهو خطأ.

(٤) في (ل): «لإثبات طريقته».

(٥) على حاشية (أ) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «لا يَذهَبُ عليك أنّ اندِفاعَ السُّؤالِ المذكورِ بما قرَّرْناه، لا بما خَطَر ببالِ مَنْ قال: إنّ مُرادَه عليه السَّلامُ أن يُقال: إنّ الآفِلَ حادثٌ لحدوثِ الأُفول، وما هو حادثٌ فله مُحدِث، فلا يكونُ مَبدأً لجميع الحوادث، فلا يكونُ صانعاً للعالَـم. منه». والقولُ المنقولُ هو للعلامة حسن جلبي في «حاشيته على شرح المواقف» (٨/ ٢).

الارتباطِ والتَّعلُّقِ بالآفِلين[١] تَعلُّقَ المَربُوبِ بربِّه، فكأنه قال: لا يَصلُحُ المُتغيِّرُ للرُّبوبيّة، وذلك لِمَا تقرَّرَ لديه من أنّ كلَّ مُتغيِّرٍ حادثٌ، وكلَّ حادثٍ مُحتاجٌ إلى الغيرِ الذي يُحدِثُه، والمُحتاجُ إلى الغيرِ لا يَصلُحُ لأنْ يكونَ ربّاً للعالَـم صانعاً له.

هكذا يَنبَغي أن يُلاحَظَ هذا المَقال، ولا يُلتَفَتَ إلى ما يُقالُ ويُنسَبُ إلى الشارح في الحواشي من أنّ الخليلَ عليه السَّلامُ استَدَلّ بحدوثِ الأُفولِ الدّالِّ على حُدوثِ المَعْروض، أعني[٢]: الآفِل، لأنّ[٣] الدّالَّ على حُدوثِ الآفِلِ نفسُ الأُفول؛ لِكونِهِ تغيُّراً وانتِقالاً من حالٍ إلى حال، بل من مكانٍ إلى مكان[٤]، لا حدوثُه، فإنّه لا دَخْلَ له في الدَّلالة، وإنْ كانَ لازماً للدَّليل، اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّه عليه السَّلامُ لَـمّا تَنبَّـهَ[٥] بحدوثِ الأُفولِ على تغيُّر الآفِلِ كانَ لحدوثِهِ نوعُ دَخْلٍ في استِدلالِه عليه السَّلامُ بتَغيُّرِ الآفِلِ على الحدوث، فقالَ الشارحُ بحُدوثِ الأُفولِ وأرادَ الأُفولَ الحادث.

وبهذا التوجيهِ تَندَفِعُ المُناقَشةُ بأنّ التَّعرُّضَ بحُدوثِ الأُفولِ في أوّلِ الاستِدلالِ يُنافي القولَ بأنّ طريقتَه عليه السَّلامُ الاستِدلالُ بحُدوثِ الجواهر[٦].

وإذْ قد عرفتَ أنّ الاستِدلالَ على حُدوثِ الكوكبِ بالأُفولِ نفسِهِ بناءً على أنّ كلَّ مُتغيِّرٍ حادثٌ، لا بحُدوثِهِ بناءً على أنّ كلَّ ما هو محلُّ الحوادِثِ حادثٌ[٧]،

---

(١) زاد في (ل): «فليس»، وهو خطأ.

(٢) في (ل): «بمعنى».

(٣) قوله: «لأن»... إلخ تعليلٌ لقوله: «ولا يُلتَفَتُ إلى ما يُقال ويُنسَبُ إلى الشارح...»... إلخ.

(٤) في نسخة على حاشية (أ): «من وَضعٍ إلى وَضعٍ، بل من مَوضِعٍ إلى مَوضِعٍ».

(٥) كذا في جميع النُّسَخ، ولعلّ الصواب: «نبّه».

(٦) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «لأنّ الأُفولَ ليسَ من جنسِ الجواهر. منه».

(٧) زاد في (ب): «حدوث الحالّ»، وهو مستقيم أيضاً.

فقد وقفتَ على عَدَم اتّجاهِ ما قيل[١]: «إنّ أدلّةَ استِلزام حُدوثِ الحالِّ لحدوثِ المَحَلّ ممّا لا يكادُ يصحّ، فكيفَ استَدَلّ[٢] الخليلِ عليه السَّلامُ بحُدوثِ الأُفولِ على حُدوثِ محلِّه وأنه ليسَ ربّاً؟! على أنّ كونَ الأُفولِ أمراً موجوداً ممّا يُمكِنُ أنْ يُناقَشَ فيه. نعم، كونُه أثراً مُتجدِّداً[٣] ممّا لا خفاءَ فيه، لكنَّ محلَّ التَّجدُّدِ لا يَلزَمُ أن يكونَ حادثاً»[٤].

نعم، يَتّجِهُ أنّ المُقدِّمةَ القائلةَ: كلُّ مُتغيِّرٍ حادثٌ، في مَعرِضِ المَنْع، وما استُدِلَّ به عليه غيرُ تامّ، فلا وَجْهَ للحُكم بابتناءِ استِدلالِ الخليل عليه السَّلامُ عليه[٥].

* * *

(١) على حاشية (ب) و(م) هنا تعليق للمُصنِّف، ونصُّه: «القائل حسن جَلَبي. منه».

(٢) في (ب) و(ل) و(م): «استدلال».

(٣) في (ب) و(م): «نعم، يتّجه أنّ المقدمة القائلة»، وهو خطأ، وستأتي هذه العبارة في موضعها قريباً.

(٤) «حاشية حسن جلبي على شرح المواقف» (٢/ ٩).

(٥) في (ل) و(م): «بابتناء استدلال الخليل عليه السلام»، وفي (ب): «بابتناء استدلال الخليل على نبيِّنا وعليه الصلاة والسلام».

هذا، وبعدها في (أ): «تم»، وفي (ل): «تـمَّت»، وفي (م): «ولله الحمدُ على الإتمام»، وفي (ب): «ولله الحمدُ على إنعام الإتمام».

شرح
تحسين تهذيب الكلام

تأليف العلامة
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسخة خطية واحدة

تحقيق وتعليق
الدكتور حمزة البكري

دار اللباب

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نواله والصلاة على محمد وآله قال المصنف رحمه الله تعالى
الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق أي الطريق المستوي والصراط المستقيم
يعني العقائد الإسلامية وما يبتني عليه إذا ... يا سواه) ومن ههنا أن
المراد به ... أي ساق لنا ... التوفيق

هنا الجمع قرينة واضحة لا قرينتان. وكذا قوله جعل لنا العقائد في قوله لمن قرينة
واحدة وكذا قوله في اله ... قوله لتحقيق قرينة واحدة لا غير ... من الكلى
... باستحسانات نظاما للكلام ومن ههنا تبين وجه العدول عما في الأصل
في هذا المقام والصلاة على محمد هادي الهداة إلى الحق الحقيق وفي الأصل
والصلاة على من أرسل هدى هو بالاقتداء حقيق ولا يخفى ما فيه في البدل
من الحسن ثم إن المناسب لذكر اسم الله تعالى هو ذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم
... ونور سنة الاقتباس يليق وفي الأصل ونور الاقتداء به يليق
لا يخفى أن المناسب للنور هو الاقتباس منه وعلى آله وأصحابه الذين سعدوا
في مناهج الصدق وصعدوا إلى معارج التحقيق ليس في الأصل ...
لا يذكرها هنا أي الأمر المجموع من الألفاظ الحاضرة في الذهن بحسن
تذهيب الكلام في ترتيب عقائد الإسلام عبارة الأصل بعد فهذا غاية
تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وعبرنا عما هو حق المقام
إشارة إلى ما كان من لطائف النقض والإبرام فلا جرم غيرنا اسمه أيضا
هنا ولقد تركنا بعض ما في الأصل هنا لنكتة ... في المتن وأوردنا
بدله قوله مهذب أي منقح كائنا في أحسن النظام مرتب على عدة
أقسام ولا يخفى أن الأحسن في مثل هذا المقام تبيين المباحث
بالأقسام كما فعلناه ولم نفعله في الأصل وعلى الله التوكل في الافتتاح
والاختتام وبه الاعتصام عن مزلة الأقدام وضلالة الأقلام المقدمة
بسر الدال مأخوذة من مقدمة الجيش وهي من قدم بمعنى تقدم صرح
به في الكشاف في المبادي لما كانت العقائد الدينية مستفادة من
أدلة اليقينية وكانت الاستفادة موقوفة على معرفة طرق الاستدلال
بشرائطها جرم كانت مقصودا من مبادي علم الكلام لجعل المقدمة لبيان
علم الميزان الذي هو المكمل لحصول ... المرفت كان قلت المقدمة
... المبادي فيلزم كون الشيء ظرفا لنفسه ... لمقدمة عبارة عن الألفاظ
الدالة على ... المبادي التي هي معان فإن قلت فيكون المعاني ظرفا
للألفاظ بعد أن الأمر بالعكس قلت نعم إن الألفاظ ظرف للمعاني باعتبار
أن المعاني تستفاد من الألفاظ ... ذلك كون المعاني ظرفا
للألفاظ باعتبار آخر ومن ههنا عرفت أن لا حاجة في دفع هذا الاعتراض
إلى تقدير البيان ... فاعلم وفيها مقدمة وفصلان
لا يخفى أن الأحسن تمييز المباحث بعضها عن بعض كما فصلناه وقد أهمل
في الأصل هذا المعنى المقدمة في تعريفه المنطق وبيان الحاجة إليه

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الذي نزَّل أحسَنَ الحديث كتاباً متشابها، أوضَحَ فيه العقائدَ الصحيحةَ بأدلّتِها، وأدحَضَ الضَّلالاتِ بشُبهاتِها، وبيّنَ الشرائعَ والأحكام، بأوجز العبارات وأفصح الكلام، وهذّبَ الأخلاق أحسَنَ تهذيب، وأدّبَ النفوسَ خيرَ تأديب، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّدٍ الناطق بجوامع الكَلِم، الناثر للعلوم والحِكَم، وعلى آلِهِ وصَحْبه والتابعين، وتابعيهم بإحسانٍ إلى يوم الدِّين.

وبعدُ:

فقد صنَّف العلامةُ الأصوليّ، المُتكلِّمُ الجدليّ، البارعُ في مَنطِقَي اللِّسانِ والجنانِ، الإمام سعدُ الدِّين مسعود بن عمر التفتازاني، المتوفى سنة (٧٩٢هـ)، رحمه الله تعالى، كتابَه المشهور «تهذيب المنطق والكلام».

وهو متنٌ مفيدٌ جدّاً، ويُعدُّ من أواخر مُصنَّفاتِه، حيثُ ألّفَه سنة (٧٨٩هـ)، وقد بلغ الإمامةَ في هذا الفنّ، وحاز رتبة الاجتهاد فيه، وجعلَه على قِسمَين: الأول: في المنطق، والثاني: في الكلام. واختصَرَ في القسم الثاني منه كتابَه «المقاصد» في علم الكلام[1].

وهو من الكتب التي اشتَهرَت وانتَشرَت في الآفاق، لا سيَّما القسم الأول

---

(١) انظر: «كشف الظنون» (١/ ٥١٦).

منه، فإنه من أحسن ما صُنِّفَ في بابه، ولذا أكبَّ عليه المُحققون بالدَّرْس والإقراء، وكَثُرت عليه الشروحُ والحواشي[١].

وممَّن تصدّى للعناية بهذا الكتاب: العلامةُ المُحقِّق المعقوليّ، المُتكلِّمُ النَّظّار الجدليّ، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، ولكنَّه سلك في العناية به مسلكاً انفرد به، وهو الإصلاحُ والتحسين، فهذَّبَ عباراتِه، وأصلَحَ مُشكِلاتِه، وزاد ونقص حسب ما يقتضيه حقُّ المقام، واجتَهَدَ في حُسْنِ السَّبْك والإتمام، في كتاب سمّاه «تحسين تهذيب الكلام».

ثـم قصَـدَ ابـنُ الكمال نفسُـه إلـى شـرح «تحسـينه» شـرحاً مُوجَـزاً، جمع فيه خُلاصـةَ مـا ذُكِـرَ فـي «شـروحه» المتداولـة فـي عصـره، مُرتَضيـاً مـا فيهـا تـارةً، ومُعتَـرِضاً عليهـا أُخرى.

وعلى الرَّغم مِن أنني لم أقِفْ على هذا الكتاب ـ أعني: «تحسين تهذيب الكلام» ـ مُفرَداً عن «شرحه»، ومِن أنّ الذي وقفتُ عليه من النُّسخة الوحيدة «للشرح» ناقصة، بل الموجودُ فيها جزءٌ يسيرٌ جدّاً من الكتاب[٢]، إلّا أنّ الاطلاعَ على هذا القَدْرِ من الكتاب مُهِمّ، ففيه ما يُنبِئُ عن منهج المُصنِّف فيه، وما يدلُّ على مكانتِهِ في هذا العِلم، كما أنّ فيه ما يحثُّ الباحثين على مزيدٍ من الاهتمام بهذا الكتاب، والتَّتبُّع لأثره، والتفتيش عن نُسَخِه، لعلّ تَتِمّتَه تظهرُ في إحدى الخزائن في مستقبل الأيام.

---

(١) انظر أيضاً: «كشف الظنون» (١/ ٥١٦).

(٢) فإننا إذا نظرنا إلى «تهذيب المنطق والكلام» المطبوع مُفرَداً في نحو ١٢٥ صفحة، نجدُ أنّ الموجود من «تحسين التهذيب» يُقابِلُ صفحتَين ونصفاً منه فقط، أي: عُشر خُمُسِ الأصل.

وقد يَخطرُ على الذِّهنِ أنّ الكتابَ في أصلِهِ ناقص، وليس كذلك، بل الظاهر أنّ الكتاب تامّ، وأُفصِّلُ الأمرَ فأقول: إنني أجزمُ يقيناً بأنّ ما كتبه ابنُ الكمال في «شرح تحسين التهذيب» أزيَدُ بكثير مما بين أيدينا، وأكاد أجزمُ بأنّ متنَه «تحسين التهذيب» تامّ، ويظهرُ لي أنّ «شرح تحسين التهذيب» تامّ كذلك.

أما الأول ـ وهو الجزمُ يقيناً بأنّ ما كتبه ابنُ الكمال من الشرح المذكور أزيَدُ بكثير ممّا بين أيدينا ـ فيدلُّ عليه عدّة إحالات أورَدَها المُصنِّف في القسم الموجود منه، كقوله في الكلام على العِلم: «وسيَجيءُ تحقيقُه في مُقدِّمةِ الأقسام إنْ شاء اللهُ تعالى»، وقوله في الكلام على التصوُّر والتصديق: «وسيجيءُ بعضُ الكلام له تَعلُّقٌ بهذا المَقام إنْ شاء اللهُ تعالى»، وقوله في الكلام على المُركَّب: «لِمَا سيجيءُ من الفرقِ بين الدَّلالةِ وبين قَصْدِها»، وقوله في الكلام على الأدوات: «وسيَجيءُ في الفَصْلِ الثاني كلامٌ له تَعلُّقٌ...»، وقوله في الكلام على الكُلِّيّ: «ولا شكَّ أنّ أطرافَ الشَّرطيّاتِ مفروضةُ الصِّدقِ قَطْعاً كما سيجيء»، والمحالُ عليه فيها جميعاً ليس في القسم الذي بين أيدينا من الكتاب.

وأما الثاني ـ وهو أنّ متن «تحسين التهذيب» تامّ ـ فيدلُّ عليه أنّ المُصنِّفين لا يشرعون عادةً في شرح كتاب من تصنيفهم إلّا وقد أتـمُّوا تأليفَه.

وأما الثالث ـ وهو أنّ «شرح تحسين التهذيب» تامّ كذلك ـ فهو ما أميلُ إليه؛ إذ الغالبُ في التصانيف التي شرع فيها أصحابُها التمام، إلّا إذا قامت قرينةٌ على عَدَمِه، والله أعلم.

هـذا، والكتـابُ ثابـتُ النِّسـبة إلـى المُصنِّـف، فأسـلوبُه فيـه ظاهـر[١]، وهـو

---

(١) ومنه اهتمامه بالعلامة الجلال الدَّوّانيّ من جهة النَّقْل تارةً، ومن جهة النَّقْدِ أخرى. وثمّة عباراتٌ واردةٌ في هذا الشرح ويُردِّدُها المُصنِّف في مواضعَ من رسائله، كقوله: «ومن وَهَمَ... فقد وَهِم».

مُتَّسِقٌ مع هذا النوع من التصنيف الذي تميَّز به ابنُ الكمال، وربما تفرَّد به، أعني: أن يَعمَدَ إلى كتابٍ سابق، فيُصلِحُ عبارتَه، سواء شرَحَه بعد ذلك أم لا[1].

وقد اعتمدتُ في تحقيقه على نُسخةٍ خطيّة واحدة، وهي نسخة مكتبة عاطف أفندي، وأشرتُ إليها في الحواشي بـ «النسخة التي بين يديّ».

وأما عنوان الكتاب فقد خَلَتْ عنه النُّسخةُ المذكورة، إلّا أنّ المُصنِّف صرَّح في المتن باسمه في قوله: «فهذا: تحسينُ تهذيب الكلام في ترتيب عقائد الإسلام»، وقال في شرحه: «عبارةُ الأصل: «وبعدُ، فهذا غايةُ تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام»، ولمّا عبَّرْنا عنِ المَرام، بما هوَ حَقُّ المَقام، وأشَرْنا إلى مكامنِ لطائفِ النَّقْضِ والإبرام، فلا جرَمَ غيَّرْنا اسمَه أيضاً».

وعليه، فيكونُ اسمُ المتن: «تحسين تهذيب الكلام، في ترتيب عقائد الإسلام»، ويكونُ اسمُ الشرح بإضافة كلمة «شرح» في أوله، مع اعتبار أنهم لا يُتمُّون اسمَ الكتاب عادةً عند إضافة كلمة «شرح» إليه، ولذا أثبتُّه: «شرح تحسين تهذيب الكلام».

هذا، وقد سلك المُصنِّف في هذا الشرح طريقة المزج بين المتن والشرح، فصَعُبَ تمييزُ المتن ـ الذي هو «تحسين تهذيب الكلام» ـ وإفرادُه في بعض المواضع، بل عَسُرَ أحياناً، وقد اجتهدتُ في تمييزه قَدْرَ وُسْعي، وأثبتُّه بين هلالَينِ بخط غامق، ثم استخرجتُه ثانيةً وأفردتُه في مقاطعَ ليُقرأ متَّصلاً بعضُه ببعض قبل

(١) وقد ذكرتُ أمثلةً من هذا النوع من مُصنَّفات ابن الكمال في مقدِّمة تحقيق كتابه «شرح تجويد التجريد».

الدخول إلى الشرح التفصيليّ، وجعلتُه بين حاصرتَينِ على هذه الصُّورة [ ]؛ تنبيهاً على أنه من زيادتي على ما في أصل الكتاب.

ثم أثبتُّ تعليقاً على كلِّ مقطع من مقاطع «التحسين» عبارةَ التفتازانيّ في «التهذيب»، لتَسهُلَ المقارنةُ بين العبارتَينِ، وعلَّمتُ على مواضع التغيير بخطٍّ تحتها؛ زيادةً في التوضيح، وتيسيراً للوقوف على مُراد المُصنِّف حيثُ يُكرِّر في الشرح التنبيهَ على ما ورد في أصل «التهذيب» حيثُ غيَّر العبارة.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، وصلاتُه وسلامُه على سيِّدنا محمَّدٍ خير الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله على نَوالِه، والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ وآلِه.

قالَ المُصنِّفُ[1] رحمَه اللهُ تعالى:

[الحمدُ لله الذي هَدانا سَواءَ الطريق، وهَدا إلينا رَفيقَ التَّوْفيق، والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ شَمْسِ الهِدايةِ إلى الحقِّ الحَقِيق، ونُورٍ منه الاقتِباسُ يَليق، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ الذينَ سَعِدُوا في مَناهِجِ التَّصْديق، وصَعِدُوا إلى مَعارج التَّحْقيق.

فهذا تَحْسينُ تَهْذيبِ الكلام، في تَرْتيبِ عَقائِدِ الإسلام، مُهذَّبٌ على أحسَنِ النِّظام، مُرتَّبٌ على مُقدِّمةٍ وأقسام، وعلى الله التوكُّلُ في الافتِتاح والاختِتام، وبه الاعتِصامُ عن مَزِلَّةِ الأقدام، وضَلالةِ الأقلام][2].

---

(١) الظاهرُ أنّ ابنَ كمال باشا أراد بالمُصنِّف: التفتازانيّ، ونسبةُ مَقُولِ القول إليه - وإنْ كان ابنُ كمال باشا تَصَرَّفَ فيه إصلاحاً وزيادةً ونَقْصاً - باعتبار أصلِه، ويحتملُ - على بُعْدٍ - أنه أراد به نفسَه.

ويُؤيِّدُ الاحتمالَ الظاهرَ إتباعُه إيّاه بصيغة الترحُّم، ويَشْهَدُ له أنّ ابن كمال باشا استعمل هذا التعبير في أوائل كتابه «شرح تجويد التجريد» - وهو من بابةِ هذا الكتاب - على وجه لا يحتملُ إلّا مُصنِّفَ الأصل، وهو النَّصيرُ الطوسيُّ في الكتاب المذكور.

(٢) عبارة «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٣): «الحمدُ لله الذي هدانا سواءَ الطريق، وجعَلَ لنا التَّوفيقَ خيرَ رَفيق، والصَّلاةُ [في المطبوع بعدها: والسَّلامُ، وليست في «شرحه» للدَّوّانيّ] على مَنْ أرسَلَه هُدًى هو بالاهتِداءِ حَقيق، ونوراً به الاقتِداءُ يَليق، وعلى آلِهِ وأصحابِهِ الذينَ سَعِدُوا في مَناهِجِ الصِّدْقِ بالتَّصْديق، وصَعِدُوا في مَعارجِ الحق بالتَّحْقيق.

=

(الحمدُ لله الذي هَدانا سَواءَ الطريق) أي: الطريقَ المُستويَ والصِّراطَ المُستقيمَ، يَعْني: العقائدَ الإسلاميّة وما يَنتَمي إليها[1]؛ إذْ لا عِبْرةَ بما سِواها، ومَنْ وَهَمَ أنّ المُرادَ به نَفْسُ الأمرِ عُموماً[2] فقد وَهِم.

(وهَدا) أي: ساقَ (إلينا رَفيقَ التَّوْفيق) هذا المَجْموعُ قَرينةٌ واحدةٌ لا قَرينتان. وكذا قولُه: «والصَّلاةُ» إلى قولِه: «يَليق» قَرينةٌ واحدة، وكذا قولُه: «وعلى آلِهِ» إلى قولِه: «التَّحْقيق» قَرينةٌ واحدة، كما لا يَخفى على مَنْ له أدنى شُعورٍ باستِحساناتِ نِظام الكلام.

ومن هاهُنا تبيَّنَ وَجْهُ العدولِ عمّا في الأصلِ في هذا المَقام.

(والصَّلاةُ على مُحمَّدٍ شَمْسِ الهِدايةِ إلى الحقِّ الحَقِيق)، وفي الأصلِ: «والصَّلاةُ على مَنْ أرسَلَه هُدًى هو بالاقتِداءِ حَقِيق»، ولا يَخفى ما في البَدَلِ مِنَ الحُسْن. ثمَّ إنّ المُناسِبَ لِذِكرِ اسم الله تعالى هوَ ذِكْرُ اسم النَّبيِّ ﷺ، فافهَمْ.

(ونُورٍ منه الاقتِباسُ يَليق)، وفي الأصلِ: «ونوراً الاقتِداءُ به يَليق»، ولا يَخفى أنّ المُناسِبَ للنُّورِ هوَ الاقتِباسُ منه.

= وبعدُ، فهذا غايةُ تهذيب الكلام، في تحرير المَنطِق والكلام، وتَقْريب المَرام، مِن عقائدِ الإسلام، جَعَلتُه تَبصِرةً لِذي الأفهام، وتَذكِرةً لِـمَنْ أرادَ أنْ يَتذكّرَ مِن ذوي الإفهام، سِيَّما الوَلَدِ الأعزِّ الحفيِّ الحَرِيِّ بالإكرام، سَمِيِّ حبيب الله عليه التَّحيّةُ والسَّلام، لا زالَ له من التَّوفيق قِوام، ومن التأييدِ عِصام، وعلى الله التوكُّلُ وبه الاعتِصام».

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «إليه»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) هو العلامة جلال الدين الدَّوّانيّ، فقد قال في «شرح تهذيب الكلام» (ص: ٩٣): «والمرادُ به نفسُ الأمر عموماً، ولك أن تخصَّه بالإسلام، لكنَّ الأول أنسب».

27 (وعلى آلِهِ وأصحابِهِ الذينَ سَعِدُوا في مَناهِجِ التَّصْديق، وصَعِدُوا إلى مَعارجِ التَّحْقيق) ليسَ في الأصلِ كلمةُ «إلى»[١]، ولا بُدَّ منها.

(فهذا) أي: الأمرُ المَجْموعُ مِنَ الألفاظِ الحاضِرةِ في الذِّهْن.

(تَـحْسينُ تَـهْذيبِ الكلام، في تَـرْتيبِ عَقائِدِ الإسلام) عِبارةُ الأصل: «وبعدُ، فهذا غايةُ تَـهْذيبِ الكلام، في تَـحْريرِ المَنطِـقِ والكلام»، و[لـمّا][٢] عبَّـرْنا عنِ المَرام، بما هوَ حَقُّ المَقام، وأشَـرْنا إلى مَكامِنِ لَطائفِ النَّقْضِ والإبرام، فلا جرَمَ غيَّـرْنا اسمَه أيضاً.

هذا، ولقد تَـرَكْنا بعضَ ما في الأصلِ هاهُنا لِنُكْتةٍ يَتَفطَّنُ لها[٣] الفَطِن، وأورَدْنا بَدَلَها[٤] قولَه: (مُهذَّبٌ) أي: مُنَقَّحٌ كائناً (على أحسَنِ النِّظام، مُرتَّبٌ على مُقدِّمةٍ وأقسام)، ولا يَخفى أنّ الأحسَنَ في مِثلِ هذا المقام، تَبْيينُ المَباحِثِ والأقسام، كما فَعَلْناهُ، ولم يَفعَلْهُ في الأصل.

(وعلى الله التوكُّلُ في الافتِتاحِ والاختِتام، وبه الاعتِصامُ عن مَزِلَّةِ[٥] الأقدام، وضَلالةِ الأقلام).

* * *

---

(١) وفيه ـ بحسب المطبوع منه ـ: «في». وكلاهما صحيح، فالفِعلُ «صَعِدَ» يتعدّى بنفسِه ويتعدّى بـ «إلى» و«في»، قال الزمخشريّ في «أساس البلاغة» (١/ ٥٤٧) (صعد): «صَعِدَ السَّطْح، وصَعِدَ إلى السَّطْح، وصَعِدَ في السُّلَّم وفي السَّماء»، ولكنْ يُلمَحُ منه أنه يَتعدّى بنفسه أو بـ «إلى» إلى الغاية المُنتَهى إليها، وأنه يَتعدّى بـ «في» فيما دون الغاية المُنتَهى إليها.

وبه يظهرُ أنّ الأحسَنَ هنا تعديتُه بـ «في»، وهو ما وقع في المطبوع من «تهذيب الكلام»، وأنّ تغييرَه بـ «إلى» من قِبَلِ المُصنِّف رحمه الله تعالى ليس بجيِّد، والله أعلم.

(٢) زيادةٌ منّي يقتضيها السِّياق.

(٣) في النُّسْخة التي بين يديّ: «بها»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) في النُّسخة التي بين يديّ: «بدلنا»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) بكسرِ الزاي وفَتْحِها، والكسرُ أفصح، أي: مَوضِع الزَّلَل. انظر: «المصباح المنير» للفيُّوميّ (زلل).

[المُقدِّمة: في المَبادِئ

وفيها مُقدِّمةٌ وفَصْلان.

المُقدِّمةُ

في تَعْريفِ المَنطِقِ، وبَيانِ الحاجةِ إليه، ومَوْضوعِه.

العِلْمُ إنْ كانَ إذعاناً للنِّسْبةِ فتَصْديقٌ، وإلّا فتَصَوُّرٌ. ويَنقَسِمانِ بالضَّرُورةِ إلى الضَّرُوريِّ والنَّظَر، وهوَ فِعْلٌ صادِرٌ مِنَ النَّفْسِ لاكتِسابِ المَجْهولات.

وقد يَقَعُ فيه الخطأُ، فاحتِيجَ إلى قانونٍ يَعصِمُ عنه، وهو المَنطِقُ.

ومَوْضوعُه: المَعْقولاتُ الثانيةُ مِن حيثُ إنّها تُوصِلُ إلى المَجْهولِ، ويُسمّى المُوصِلُ القريبُ إلى التَّصوُّرِ: مُعرِّفاً وقَوْلاً شارِحاً، والمُوصِلُ القريبُ إلى التَّصْديقِ: حُجّةً ودليلاً][1].

(المُقدِّمة) بكَسْرِ الدّال، مأخوذةٌ مِن مُقدِّمةِ الجيشِ، وهيَ مِن: قدَّمَ، بمَعْنى: تَقدَّمَ، صرَّحَ به في «الكشّاف»[2].

(في المَبادِئ) لمّا كانتِ العَقائدُ الدِّينيّةُ مُستَفادةً من الأدلّة اليقينيّة، وكانتِ

---

(١) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٤): «مُقدِّمة، العِلمُ إنْ كانَ إذعاناً للنِّسْبةِ فتَصْديق، وإلاّ فتصوُّر. ويَنقَسمانِ بالضَّرورةِ إلى الضَّرورةِ والاكتسابِ بالنَّظَر، وهو مُلاحَظةُ المَعْقول لِتَحصيل المَجْهول.

وقد يقعُ فيه الخطأ، فاحتيجَ إلى قانونٍ يَعصِمُ عنه، وهو المَنطِق.

ومَوضوعُه: المَعْلومُ التَّصوُّريُّ والتَّصديقيُّ من حيثُ يُوصِلُ إلى مطلوبٍ تَصوُّريٍّ فيُسمّى: مُعرِّفاً، أو تَصْديقيٍّ فيُسمّى: حُجّةً».

(٢) في تفسير الآية (٩٨) من سورة هود، (٢/ ٢٩١).

الاستِفادةُ مَوْقوفةً على معرفةِ طرقِ الاستِدلالِ وشرائطِها؛ لا جرَمَ كانت مَعرِفتُها[١] من مَبادِئِ عِلم الكلام، فجَعَلَ المُقدِّمةَ لِبيانِ عِلم الميزانِ[٢] الذي هوَ المُكمِّلُ بحُصولِ تلك المَعرِفة.

فإنْ قلتَ: المُقدِّمةُ نَفْسُ المَبادِئِ، فيَلزَمُ كونُ الشيءِ ظَرْفاً لِنَفسِه.

قُلتُ: المُقدِّمةُ عِبارةٌ عن الألفاظِ الدّالّةِ على تلك المَبادِئِ التي هي معانيها.

فإنْ قلتَ: فتكونُ المعاني ظَـرْفاً للألفاظِ، معَ أنّ الأمرَ بالعَكْس.

قلتُ: نعم، إنّ الألفاظَ ظَـرْفٌ للمَعاني باعتبارِ أنّ المعانيَ تُستَفادُ من الألفاظِ، لكِنْ لا يُنافي ذلك كونَ المعاني أيضاً ظَـرْفاً للألفاظِ باعتبارٍ آخَرَ.

ومن هاهنا عرَفْتَ أنه لا حاجة في دَفْع هَذا الاعتِراضِ إلى تَقْديرِ «البيانِ» بعدَ كلمةِ «في»[٣]، كما فَعَلُوه، فافهَمْ.

(وفيها مُقدِّمةٌ وفَصْلان) لا يَخْفى أنّ الأحسَنَ تمييزُ المَباحِثِ بعضِها عن بعضٍ، كما فَعَلْناهُ[٤]، وقد أُهمِلَ في الأصلِ هذا المَعْنى.

(المُقدِّمةُ: في تَعْريفِ المَنطِقِ، وبَيانِ الحاجةِ إليه، ومَوضُوعِه) وهيَ[٥] هاهُنا: ما يَتَوقَّفُ عليه الشُّروعُ في العِلم.

---

(١) أي: معرفةُ طرق الاستِدلالِ وشرائطها.

(٢) أي: علم المَنطِق.

(٣) أي: أنْ يُقال: المُقدِّمة في بيان المبادئ.

(٤) في النسخة التي بين يديّ: «كما فصلناه»، وله وجهٌ بعيد، وغالبُ الظنّ أنه تصحيفٌ عما أثبتُّه، والله أعلم.

(٥) أي: المُقدِّمة، فسَّرها بما ذكر؛ دَفْعاً لإيراد أن يكونَ في كلامه تكرار.

فإمّا أنْ يَتوقّفَ عليه الشُّروعُ مُطلَقاً؛ كتَصَوُّرِ ذلك العِلم بوَجْهٍ ما، والشُّروعُ بنَوْعِ بَصِيرةٍ؛ كتَصَوُّرِهِ بوَجْهِهِ المُختَصِّ به حتّى يَتميَّزَ بمَوْضوعِهِ عن سائرِ العُلوم، وهذا يَحصُلُ بتَعْريفِه.

وإمّا أنْ يَتوقّفَ عليه الشُّروعُ برَغْبةٍ تامّةٍ؛ كالاعتِقادِ بفائدتِهِ المَخْصوصةِ المُترتِّبةِ عليه، وهذا يَحصُلُ ببَيانِ الحاجةِ إليه.

وإمّا أنْ يَتوقّفَ عليه الشُّروعُ بالبَصيرةِ الكامِلةِ؛ كالاعتِقادِ بأنّ الأبحاثَ الواقِعةَ فيه راجِعةٌ إلى أمرٍ واحِد، وهذا يَحصُلُ ببَيانِ مَوْضوعِهِ الذي هوَ ذلك الأمرُ الواحِدُ[1].

(العِلْمُ) أي: الإدراكُ مُطلَقاً، فيَستَقيمُ التَّقْسيمُ على مَذهَبِ المُتكلِّمينَ والحُكَماءِ جميعاً، وسيَجيءُ تحقيقُه في مُقدِّمةِ الأقسام، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

(إنْ كانَ إذعاناً للنِّسْبةِ فتَصْديقٌ) اعتِبارٌ لِـمَسلَكَ القُدَماءِ من أنّ التَّصْديقَ ليسَ إدراكَ وقوعِ النِّسْبةِ أو لا وقوعِها، كما قالَ به المُتأخِّرونَ، حتّى قالُوا[2]: أجزاءُ القَضيّةِ أربعةٌ: المَحْكومُ عليه، والمَحْكومُ به، والنِّسْبةُ الحُكْميّة، [و]وقوعُها[3] أو لا وقوعُها، فالإدراكُ المُتعلِّقُ بالجزءِ الرّابعِ هو تَصْديقٌ. هذا ما زعَمُوه.

وأمّا القُدَماءُ فيقولونَ: إنّ التَّصْديقَ هوَ إدراكُ النِّسْبةِ التامّةِ الخبَريّـةِ على وَجْهِ الإذعانِ والقَبولِ، فأجزاءُ القَضيّةِ ثلاثةٌ: المَحْكومُ عليه، والمَحْكومُ به، والنِّسْبةُ الحُكْميّة. يَشهَدُ بذلك الرُّجوعُ إلى الوِجْدان.

وأمّا ما قالَهُ المُتأخِّرونَ من أنه إذا حصَلَ لنا الشَّكُّ في النِّسْبةِ فقد حصَلَ تَصوُّرُ

---

(١) في النسخة التي بين يديّ: «والواحد»، وهو خطأ ظاهر.

(٢) يعني: المُتأخِّرين من المناطقة.

(٣) في النُّسخة التي بين يديّ: «وقوعها»، وأضفتُ إليه الواو، ولا بُدَّ منها.

النِّسبة، وليسَ هناكَ حُكْمٌ وتَصْديقٌ، ثمَّ إذا زالَ الشَّكُّ حصَلَ هناكَ إدراكٌ مُغايِرٌ للإدراكِ الأوَّلِ، فهناكَ إدراكُ أمرٍ آخَرَ غيرِ النِّسْبةِ، وهوَ إدراكُ وقوعِها أو لاوقوعِها.

فجَوابهُ: أنَّ تَغايُـرَ الإدراكَينِ لا يُوجِبُ تَغايُـرَ مُدرَكِهما، فإنَّ المُدرَكَ في صُورةِ الشَّكِّ ـ أعني: النِّسْبةَ ـ هوَ بعَيْـنِهِ المُدرَكُ في صُورةِ التَّصْديقِ، غيرَ أنَّ الإدراكَ الثاني إدراكٌ على وَجْهِ الإذعانِ، وهوَ التَّصْديقُ الذي لا يَتَعلَّقُ إلا بالنِّسْبةِ التامَّةِ الخبَريَّة، بخِلافِ الإدراكِ الأوَّلِ، فإنَّه ليسَ على وَجْهِ الإذعانِ، بل هوَ إدراكٌ تَصَوُّريٌّ، والتَّصوُّرُ أمرٌ لا حَجْرَ فيه، فيَتَعلَّقُ بكُلِّ شيء.

فالفرقُ بينَ التَّصوُّرِ والتَّصْديقِ بحَسبِ النَّوْعِ لا بحَسبِ المُتعلَّق، وسيَجيءُ بعضُ الكلام له تَعَلُّقٌ بهذا المَقام، إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

هذا، وقد ظهَرَ ممّا سبَقَ أنَّ التَّصْديقَ هو نَفْسُ الحُكم، لا مجموعُها، [أي]: التَّصوُّراتِ[1] الثلاثةِ والحكمِ، كما زعَمَ الإمامُ[2] ومَنْ تَبِعَه.

(وإلّا) أي: وإنْ لم يكُنْ إذعاناً للنِّسْبةِ (فتَصَوُّرٌ) سواءٌ لم يكُنْ إدراكاً للنِّسْبةِ أصلاً؛ كتَصَوُّرِ المَحْكوم عليه وبه، أو إدراكاً لها لكنْ لا على وَجْهِ الإذعانِ لِكونِها

---

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «لا مجموعها والتصورات»، وهو خطأ، وانظر التعليق التالي.

(٢) يعني: الرازيّ (ت ٦٠٦)، قاله في «المُخصَّص»، كما في «دستور العلماء» للأحمد نكري (١/ ٢٠٦)، والمراد بالتَّصوُّرات الثلاثة: المَحْكوم عليه، والمَحْكوم به، والنِّسبة. وانظر: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (١/ ٤٥٢).

وذكر الأحمد نكري في «دستور العلماء» (١/ ٢٠٦) أنّ بعضَهم نازع في نسبةِ هذا القول إلى الإمام الرازيّ، فقال: «وقيل: إنّ أولَ مَنْ نسَبَ تركيبَ التصديق إلى الإمام: هو الكاتبيُّ في «شرح المُلخَّص»، حيثُ حمل عبارة «المُلخَّص» على ظاهرها، وإلّا فعباراتُ الإمام في سائر كتبه نصٌّ على أنّ التَّصْديقَ نفسُ الحكم، على ما عليه الحكماء».

غيرَ قابلةٍ للإذعانِ؛ كالنِّسَبِ التَّقْييديّةِ والإنشائيّةِ، أو قابلةً له[١] لكنْ لم يَحصُلْ له الإذعانُ؛ كما في التَّخيُّلِ والشَّكِّ والوَهْم، فافهَمْ[٢].

(ويَنقَسِمانِ[٣] بالضَّرُورةِ) أي: ببَداهةِ العَقْلِ (إلى الضَّرُوريِّ) وهوَ الذي لا يُحتاجُ في تحصيلِهِ إلى نَظَرٍ وكَسْبٍ، والنَّظَرُ مُحتاجٌ فيه إليه، وإنّما قُلْنا: إنّهما يَنقَسِمانِ إليهما ببَدِيهةِ العَقْلِ، لأنّ كُلَّ عاقلٍ يجدُ من نفسِهِ أنّ بعضَ تَصَوُّراتِهِ - كتَصَوُّرِ الحرارةِ والبُرودةِ مَثَلاً - وبعضَ تَصْديقاتِهِ - كالتَّصْديقِ بأنّ الكُلَّ أعظَمُ من جزئِهِ - حاصِلٌ له بلا نَظَرٍ وكَسْبٍ، وأنَّ بعضاً آخرَ منها - كتَصَوُّرِ المَلَكِ والجِنِّ، وكالتَّصْديقِ بأنّ العالَـمَ حادِثٌ - حاصِلٌ لهُ بالنَّظَرِ والاكتِساب.

وأمّا الاستِدلالُ على انقِسامِهِما[٤] إليهما[٥] بأنّه «لو كانَ كلُّ التَّصَوُّراتِ وكلُّ التَّصْديقاتِ بَدِيهياً لم يكُنْ لنا احتياجٌ في تحصيلِ شيءٍ من العُلوم إلى كَسْبٍ أصلاً، وهوَ باطِلٌ؛ ضرورةَ احتياجِنا إليه في بعضِ علومِنا، ولو كانَ الكلُّ نَظَرياً لَزِمَ الدَّوْرُ[٦] أو التَّسَلسُلُ في تحصيلِ العُلوم، ولم يُمكِنْ تحصيلُ شيءٍ مِنَ العُلوم.

أمّا على تَقْديرِ الدَّوْرِ فبِناءً على أنه يَلزَمُ حينَئذٍ تَوَقُّفُ حصولِ العِلم بالشيءِ على نفسِه، وتَوقُّفُ الشيءِ على نفسِهِ محالٌ بالضَّرورة.

وأمّا على تَقْديرِ التَّسَلسُلِ فبِناءً على أنَّ النَّفْسَ حادِثةٌ، فلا يُمكِنُ لها تحصيلُ ما

(١) أي: للإذعان.

(٢) هذه الفقرة مستفادة من «شرح تهذيب المنطق»، للدَّوَانيّ (ص: ١٠٣)، بتصرُّف يسير.

(٣) في النُّسخة التي بين يديّ: «وسماه»، وهو تصحيف، والمُثبَت من «تهذيب المنطق والكلام».

(٤) في النُّسخة التي بين يديّ: «اتصافهما»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٥) أي: انقسام كلٍّ من التَّصوُّر والتَّصْديق إلى الضروريّ والنظريّ.

(٦) في النسخة التي بين يديّ: «الأول»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

لا نهايةَ له»[١]، على ما هو المَشهورُ، فليسَ[٢] باستِدلالٍ حَقيقةً، بلِ المُرادُ التَّنبيهُ، فلا تَغفُلْ[٣].

وأمّا ذهابُ الإمام إلى أنّ جميعَ التَّصوُّراتِ ضروريّةٌ فليسَ بذاكَ، على ما فُصِّلَ في مَوضِعِه.

(والنَّظَـر)[٤] ويُرادِفُه الفِكْرُ في الأكثَرِ، (وهوَ فِعْلٌ صادِرٌ مِنَ النَّفْسِ لاكتِسابِ المَجْهولات).

ولا شُبْهَةَ فـي أنّ كُلَّ مجهـولٍ لا يُمكِـنُ أنْ يُكتَسَـبَ مـن أيِّ مَعْلـومٍ اتَّفَقَ، بل لا بُـدَّ هناكَ مـن مَعْلوماتٍ مُناسِبةٍ لذلك المَجْهـول، ولا على أيِّ وَجْـهٍ كانت تلك

---

(١) هـذا الاسـتدلال مذكـور باختصـار فـي «جُهـد المُقِـلّ في شـرح تهذيـب المنطـق» للزَّيْـنِ العينيّ (ص: ٣٥)، وانظـر مناقشـتَه ـ أعنـي: مناقشـةَ الاسـتِدلالِ ـ في «شـرح الشمسـية» للقطـب الرازي (١/ ٩٥ ـ ٩٩).

(٢) في النسخة التي بين يديّ: «ليس»، وأضفتُ إليه الفاء لأنه جواب «أما» من قوله بداية الفقرة: «وأما الاستدلال...» إلخ.

(٣) سبقَ المُصنِّفَ إلى تعقُّبِ الاستدلال المذكور العلامةُ الجلالُ الدَّوّانيُّ في «شرح تهذيب المنطق» (ص: ١٠٥)، وقال في آخره: «فافهم ذلك فإنّه ممّا لا تجدُه من غيرنا، وانظِمْه في سِلكِ نظائره المنثورة في هذه الحواشي».

(٤) كـذا فـي النُّسـخةِ التـي بيـن يـديّ، فتكـونُ عبـارةُ متـن «تحسـين التهذيـب» بتمامهـا: «وينقسـمان بالضـرورة إلـى الضروريّ والنظـر»، وفيها ركاكة، ويحتمـل أنّ صوابها: «إلى الضـروريّ والنظريّ»، ويُبعِـدُه قولـه: «ويُرادِفُـه الفِكـرُ»، أو أنّ صوابهـا «إلـى الضـرورة والنظـر»، ويُبعِـدُه قولُـه في تعريف الضـروريّ: «وهـو الـذي لا يحتـاج فـي تحصيلـه...»، فلـو كان «الضـرورة» لقـال: «وهـي التـي لا تحتـاج فـي تحصيلهـا...»، أو أنّ صوابهـا «إلـى الضـروريّ والكَسْـبيّ بالنظـر»، ويُؤيِّـدُه أنّ عبـارة «التهذيـب»: «إلـى الضـرورة والاكتسـاب بالنظـر»، والله أعلم.

المَعْلومـاتُ، بـل لا بُـدَّ هنـاكَ مـن ترتيـبٍ مُعيَّنٍ فيمـا بينَها، ومـن هَيْئـةٍ مخصوصةٍ تَعرِضُها[1] بسَببِ ذلـك الترتيب.

إذا تَقرَّرَ هذا فماهيَّةُ النَّظَرِ هيَ الحركة ـ أي: حركةُ النَّفْسِ ـ في المَعْقولاتِ، أي: المَعْلوماتِ التَّصوُّريّةِ أو التَّصْديقيّةِ، اليَقينيّةِ أو الظنِّـيّةِ، الحاضِرةِ عندَ النَّفْسِ، بحيثُ تتأدّى إلى المَجْهولات.

وتَفْصيلُه: أنّ النَّفْسَ بعدَ معرفتِها المَطْلوبَ بوَجْهٍ مِنَ الوجوه، تَنتَقِلُ من ذلك الوَجْهِ المَعْلوم، فتَصِلُ إلى المبادئِ المُناسِبةِ للمَطلوب؛ إمّا ابتداءً أو بعدَ التَّحرُّكِ في مَعْلوماتٍ أُخَرَ، بأنْ تَنتَقِلَ من المعلوم إلى مَعْلوم إلى أنْ تجدَ المبادئَ المُناسِبةَ للمطلوبِ، ثمّ تَتَحرَّكَ ثانياً فتُرتِّبَ تلك المبادئَ على هَيْئةٍ مخصوصة.

فهناك حركتانِ:

مَبدَأُ الأُولى منهما: هيَ المَطْلوبُ المَعْلومُ بوَجْهٍ ما، ومُنتَهاها: آخِرُ ما يَحصُلُ من تلك المَبادِئ. وبهذه الحركةِ الأُولى يحصُلُ ما هوَ كالمادّةِ للنَّظَر.

ومَبـدَأُ الثانيـةِ منهمـا: أوّلُ مـا يُوضَـعُ من تلـك المَبـادِئِ للترتيـبِ، ومُنتَهاها: المَطْلـوبُ المَعْلـومُ بوَجْـهِ مَطْلـوبٍ. وهذه الحركة الثانيـةُ تُحصِّلُ ما هـوَ كالصُّورةِ للنَّظَر.

فحقيقةُ النَّظَرِ هيَ مجموعُ هاتَينِ الحركتَينِ المُتوسِّطتَينِ بينَ الوَجْهِ المَعْلوم وبينَ الوَجْهِ المَجْهول.

إذا عرَفْتَ هذا، فتَعْريفُ النَّظَرِ بأنه: ترتيبُ أُمورٍ مَعْلومةٍ لِتَتأدّى به إلى مجهولٍ،

---

(١) كذا في النُّسخة التي بين يديّ، والأجود أن يُقال: «تعرِضُ لها».

كما هوَ المَشْهورُ[1]، وبأنه تجريدُ الذِّهنِ عنِ الغَفَلاتِ، وبأنّه تحديقُ العَقْلِ نَحْوَ المَعْقولاتِ، كما فعَلَ البعضُ: تَعْريفٌ باللوازِمِ[2].

وأمّا تَعْريفُه بأنه «مُلاحَظةُ المَعْقولِ لِتَحْصيلِ المَجْهولِ» كما فعَلَه في الأصلِ، فغيرُ مُطَّرِدٍ؛ لِصِدقِهِ على مُلاحَظةِ المَبادِئِ الحَدْسيّةِ أيضاً، معَ أنّها ليسَتْ بنَظَر.

(وقد يَقَعُ فيه الخطأُ) لأنّ بعضَ العُقَلاءِ يُناقِضُ بعضاً في مُقتَضى أفكارِهم، فإنّ منهم مَنْ يَنظُرُ فيَحصُلُ له الاعتِقادُ بأنّ العالَمَ حادِثٌ، ومنهم مَنْ يَنظُرُ فيَحصُلُ لهُ الاعتِقادُ بأنّ العالَمَ قديمٌ، بلِ الإنسانُ الواحِدُ يُناقِضُ نفسَه بحَسَبِ وقتَيْنِ، فالفِكْرانِ ليسا بصوابَيْنِ معاً، وإلّا لَزِمَ اجتماعُ النَّقيضَيْنِ، فثبَتَ أنّ الفِكْرَ ليسَ بصوابٍ دائماً.

(فـ) إذن[3] (احتِيجَ إلى قانونٍ) أي: قاعدةٍ كُلِّيّةٍ تُستَنبَطُ منها أحكامُ جُزئيّاتِها، كقَوْلِ النَّحْويّ: كلُّ فاعلٍ مَرْفوعٌ، فإنّه يُعرَفُ منه أنّ زيداً وعَمْراً في «جاءَ زيدٌ[4]» و«ذهَبَ عَمْرٌو» مَرْفوعانِ، وكقَوْلِ المَنطِقيّ: إنّ السالبةَ الضَّروريّةَ تَنعَكِسُ سالبةً دائماً، فإنّه يُعرَفُ منه أنّ قولَنا: «لا شيءَ منَ الإنسانِ بحَجَرٍ بالضَّرورةِ» يَنعَكِسُ إلى قولِنا: «لا شيءَ مِنَ الحَجَرِ بإنسانٍ» دائماً.

(يَعصِمُ) ذلك القانونُ بسَبَبِ استِعمالِهِ وعَدَمِ إهمالِهِ (عنه) أي: عنِ الخطأ.

---

(١) انظر: «شرح الشمسية» للقطب الرازيّ (١/ ١٠٦)، و«التعريفات» للجرجاني (ص: ١٦٨)، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانويّ (٢/ ١٧٠٦)، و«دستور العلماء» للأحمد نكري (٣/ ٣١)، وغيرها.

(٢) انظر أيضاً: «كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي (٢/ ١٨٠٦ ـ ١٨٠٧).

(٣) في النسخة التي بين يديّ: «فإن»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٤) زاد في النُّسخة التي بين يديّ: «وعمرو»، وهي زيادةٌ مُقحَمة.

فإنْ قُلتَ: وقوعُ الخطأِ في الفِكْرِ إنّما يَستَلزِمُ الاحتياجَ إلى معرفةِ الموادِّ الجُزئيّةِ والشرائطِ الجزئيّة، لا الاحتياجَ إلى القواعِدِ الكُلِّيّة، فإنّ مَنْ عَلِمَ أنّ العالَـمَ حادِثٌ، وكلَّ حادِثٍ له صانِعٌ، عَلِمَ بالضَّـرُورةِ أنّ العالَـمَ لهُ صانِعٌ، وإنْ لم يَعلَمْ أنّ المُوجِبَتَينِ في الشَّكْلِ الأوَّلِ يُنتِجانِ مُوجِبةً.

قلتُ: وقوعُ الخطأِ في المَوادِّ الجُزئيّةِ يَستَلزِمُ كونَها نَظَريّةً، والعِلمُ بالجُزئيّاتِ النَّظَريّةِ إنّما يَحصُلُ مِنَ القواعِدِ الكُلِّيّة، فثبَتَ الاحتياجُ إلى تلك القواعِد.

فـإنْ قلـتَ: وقوعُ الخطأِ لا يَسـتَلزِمُ نَظَريّتَها؛ لجـوازِ أن تكـونَ بَدِيهيّةً، ويكونَ وقـوعُ الخطـأِ لعَـدَمِ العِلـم بهـا بسَـبَبِ عَـدَمِ التَّوجُّـهِ والالتِفـاتِ إليهـا، لا بسَـبَبِ كونِهـا نَظَريّة.

قلتُ: إذا كانت تلك الموادُّ بأسْرِها بَدِيهيّةً، فيكونُ وقوعُ الخطأِ الكثيرِ مِنَ العُقَلاءِ ـ كما هوَ المُشاهَدُ ـ ممّا يُستَبعَدُ جدّاً.

(وهو) أي: ذلك القانونُ العاصِمُ للذِّهْنِ عنِ الخطأ في الفِكْر (المَنطِقُ)، فتبيَّنَ الاحتياجُ إلى المَنطِق، وتعيّنَ فائدتُه المُترتِّبةُ عليه، أعني: العِصْمةَ عنِ الخطأ.

فإنْ قلتَ: بيانُ الاحتياج إلى المَنطِقِ تحصيلُ تَقْسيم العِلم إلى الضَّـرُوريِّ والنَّظَرِيِّ ابتداءً، فيكونُ تَقْسيمُ العِلم إلى التَّصوُّرِ والتَّصْديقِ مُستَدرَكاً.

قلتُ: المَقصودُ بيانُ الاحتياجِ إلى المَنطِـقِ بجُزءَيهِ معاً: المُوصِلِ إلى التَّصوُّر، والمُوصِلِ إلى التَّصْديق.

فإنْ قلتَ: لم يُذكَرْ في المُقدِّمةِ تَعْريفُ المَنطِق، وقد سَبَقَ أنّها «في تَعْريـفِه، وبيانِ الحاجةِ إليه، ومَوْضوعِه».

قلتُ: قد عُلِمَ من بيانِ الحاجةِ تَعْريفُ المَنطِق؛ بأنه: القانونُ العاصِمُ للذِّهْنِ عنِ الخطأِ في الفِكْر.

(ومَوْضوعُه) مَوْضوعُ العِلم: ما يُبحَثُ فيه عن عَوارِضِهِ الذّاتيّةِ له، وهيَ الخارجُ المَحْمولُ الذي يَلحَقُ الشيءَ لِذاتِهِ أو لِمَا يُساويه[1]، جُزءاً كانَ ذلك المُساوي أو خارِجاً.

فالأوَّلُ كـ«المُدرِكِ للأُمورِ القَريبةِ» المَحمولِ على «الإنسان»[2]، والثاني كـ«المُتكلِّم» المَحمولِ عليه بواسِطةِ «الناطِق» الذي هو حَدُّه[3]، والثالثُ كـ«المُتعجِّبِ» المَحمولِ عليه بواسِطةِ «المُدرِكِ للأُمورِ القريبة»[4].

ولا بُدَّ من أنْ تكونَ العَوارِضُ الذّاتيّةُ شامِلةً لجميع أفرادِ الموضوع؛ إمّا على الإطلاقِ كالأمثِلةِ المَذكورةِ، أو على سَبيلِ التَّقابُلِ كالاستِقامةِ والانحِناءِ للخَطِّ، وكالفَرْديّةِ والزَّوْجيّةِ للعَدَدِ. وهذه هيَ العَوارِضُ الذّاتيّةُ التي يُبحَثُ عنها في العلوم.

وأمّا العَوارِضُ التي تُحمَلُ بواسِطةِ الأعمِّ؛ جُزءاً كانَ أو خارجاً، أو تُحمَلُ بواسِطةِ الأخصِّ، أو بواسِطةِ المُبايِن، وهيَ التي تُسمّى أعراضاً قريبةً؛ فلا يُبحَثُ عنها في العُلوم.

واعلَمْ أنّ طريقَ البَحْثِ عنِ الأعراضِ الذّاتيّة أنْ يُجعَلَ مَوضوعُ العِلم بعَيْنِهِ مَوْضوعَ المسألة، كما إذا جَعَلْنا «الإنسانَ» مَوْضوعاً لِعِلمٍ مُستَقِلٍّ، وقُلنا: إنّ الإنسانَ مُتعجِّبٌ، أو يُجعَلَ نوعٌ من مَوْضوع العِلم مَوْضوعَ المسألة، كما إذا قُلنا: ألرَّجُلُ خيرٌ مِنَ المرأةِ، أو يُجعَلَ العَرَضُ الذاتيُّ المَوْضوعُ للعِلم مَوْضوعَ المسألة، كما إذا قُلْنا:

---

(١) هذه الفقرة إلى هنا مستفادة من «شرح تهذيب المنطق» للدَّوّانيّ (ص: ١١٢)، وأصلُها للكاتبيّ في «الشمسية» (ص: ١٥٠).

(٢) أي: في تعريف الإنسان بأنه: حيوانٌ مُدرِكٌ للأمور القريبة.

(٣) أي: في تعريفه بأنه: حيوانٌ متكلِّم.

(٤) أي: في تعريفه بأنه: حيوانٌ مُتعجِّب.

المُتعجِّبُ ضاحِكٌ، أو يُجعَلَ نوعٌ مِنَ العَرَضِ الذاتيِّ مَوْضوعَ المسألة، كما إذا قُلْنا: المُتعجِّبُ بتَعجُّبٍ شديدٍ لا بُدَّ وأنْ يَضحَكَ.

إذا تمهَّدَ هذا فنقولُ: مَوْضوعُ المَنطِقِ (المَعْقولاتُ الثانيةُ[١] من حيثُ إنّها تُوصِلُ إلى المَجْهولِ) التَّصوُّريِّ والتَّصْديقيِّ إيصالاً قريباً أو بعيداً، يَعْني: أنّ لها جِهاتٍ مُتكثِّرةً، ولا يُبحَثُ في المَنطِقِ إلا من جِهةِ إيصالِها وما يَتعلّقُ به إيصالُها، لا عن جِهاتِها الأُخَر.

أمّا تَفْسيرُ المَعْقولاتِ الثانيةِ فهو أنه كما أنّ الأشياءَ إذا وُجِدَت في الخارجِ تَعرِضُ لها فيه عَوارِضُ مِثْلُ السَّوادِ والبَياضِ، كذلك إذا حصَلَت في الذِّهْنِ عرَضَت لها من حيثُ إنّها في الذِّهْنِ عَوارِضُ ليسَ لها تَقرُّرٌ في الخارج، كالكُلِّيّةِ والجزئيّةِ والذّاتيّةِ والعَرَضيّة[٢].

فهذه العوارضُ هيَ المُسمّاةُ بالمَعْقولاتِ الثانيةِ، لأنّها في المَرتَبةِ الثانيةِ في التَّعقُّلِ، ألا تَرى أنه لا يُمكِنُ تَعقُّلُ مَعْنى «الكُلِّيّةِ» مَثَلاً إلا بعدَ تَعقُّلِ مَفْهومٍ يُعتبَرُ عُروضُها له.

وأمّا بيانُ أنّها مَوْضوعُ المَنطِقِ فلأنه يُبحَثُ فيه عن أحوالِ الذّاتيِّ والعَرَضيِّ، والجِنسِ والفَصْلِ، والخاصّةِ والعَرَضِ العامّ، والحدِّ والرَّسْم، وعن أحوالِ الكُلِّيّةِ والشَّرْطيّة، والقِياسِ والاستِقراء.

والتَّمْثيلُ مِنَ الجهةِ المَذْكورة، أي: مِن جهةِ الإيصالِ إلى المَجْهول.

---

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «الثابتة»، وهو تصحيف، وسيأتي على الصواب بعد سطرين.

(٢) في النُّسخة التي بين يديّ: «ليس لها تقرُّر في الخارج كلي بجزئيه والكلية الذاتية والعرضية»، على أنّ لفظة «بجزئيه» لم تُنقَط ولم تُضبَط إلّا بشدّةٍ على الحرف قبل الأخير، والعبارةُ غير مستقيمة، ولعلّ صوابها ما أثبتُّه.

ولا شكَّ أنّ هذه الأمورَ مَعْقولاتٌ ثانية[1]، فمَوْضوعُ المَنطِقِ حينَئذٍ هو تلك المَعْقولاتُ، والعَوارِضُ تُحمَلُ على المَوْضوع في هذا الفَنِّ هيَ المَعْقولاتُ الثانيةُ وما بعدَها.

هذا ما ذهَبَ إليه أهلُ التَّحْقيق، وهوَ الحقُّ الحَقيق، بخِلافِ ما ذهَبَ إليه المُتأخِّرونَ من أنّ مَوْضوعاتِهِ المَعْلوماتُ التَّصوُّريّةُ والتَّصْديقيّةُ من حيثُ الإيصالُ، ولهذا عدلَ عمّا في الأصلِ من قولِهِ: «ومَوْضوعُه المَعْلومُ التَّصوُّريُّ». انتَهى.

(ويُسمّى المُوصِلُ القريبُ إلى التَّصوُّرِ) أي: تُسمّى المَعْلوماتُ التَّصوُّريّةُ المُرتَّبةُ الحاصِلةُ بالنَّظَرِ والفِكْرِ المُوصِلةِ إلى المَجْهولِ التَّصوُّريِّ: (مُعرِّفاً وقَوْلاً شارِحاً).

(والمُوصِلُ القريبُ إلى التَّصْديقِ) أي تُسمّى المَعْلوماتُ التَّصْديقيّةُ المُرتَّبةُ المُوصِلةُ إلى المَجْهولِ التَّصْديقيِّ: (حُجّةً ودليلاً).

هذا، وعِبارةُ الأصلِ هاهُنا: «ومَوْضوعُه المَعْلومُ التَّصوُّريُّ أو التَّصْديقيُّ؛ [من حيثُ] يُوصِلُ إلى مَطْلوبٍ تَصوُّريٍّ فيُسمّى مُعرِّفاً، أو تَصْديقياً فيُسمّى حُجّةً».

ويَرِدُ عليه: أنه إذا كانَ المَوْضوعُ هوَ المَعْلومَ المُسمّى بالمُعرِّفِ والحُجّة، كما يَقتَضيه كلامُه[2]، يَلزَمُ خروجُ مَباحِثِ الكُلّيّاتِ الخَمْسِ ومَباحِثِ القَضايا وأحكامِها عنِ المَنطِق.

***

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «ثابتة»، وهو تصحيف، كما سبق التنبيهُ عليه قريباً.

(٢) في النُّسخة التي بين يديّ: «فكلامه»، وهو خطأ.

[الفَصْلُ الأوّلُ: في التَّصوُّرات.

وفيه أبحاثٌ أربعة.

الأولُ: في الألفاظ.

دلالةُ اللَّفظِ على تمام ما وُضِعَ له: مُطابقيّةٌ، وعلى جُزئِهِ: تَضَمُّنيّةٌ، وعلى خارجِه اللازمِ له عَقْلاً أو عُرْفاً: التِزاميّةٌ. ولا تُوجَدانِ بدونِ المُطابَقة، وتُوجَدُ هيَ والالتِزاميّةُ بدونِ التَّضمُّنيّة، ووجودُهما بدونِ الالتِزاميّة غيرُ مَعْلوم][(١)].

(الفَصْلُ الأوّلُ: في التَّصوُّرات) قدَّمَها على التَّصْديقاتِ لِتَقدُّمِها بالطبْع.

(وفيه أبحاثٌ أربعة، الأولُ: في الألفاظ) لـمّا كانَ إفادةُ المَعاني واستِفادتُها مُتعلِّقةً بالألفاظِ تَعلُّقاً شديداً، حتّى كانَ تَعقُّلُ المَعاني مُجرَّدةً عنِ الألفاظِ ممّا يَتعسَّرُ جِدّاً؛ صارَ البحثُ الكُلِّـيُّ عنِ الألفاظِ ـ أي: البحثُ على وَجْهٍ غيرِ مُختَصٍّ بلُغةٍ دونَ لُغة ـ من مُقدِّماتِ الشُّروعِ في المَنطِق، وإلّا فالمَنطِقيُّ مِن حيثُ هوَ مَنطِقيٌّ لا شُغلَ له بالألفاظ.

(دلالـةُ اللَّفـظِ) الدَّلالـةُ: هـيَ كَـوْنُ الشـيءِ بحَيـثُ يَلـزَمُ مِـنَ العِلم بـه العِلمُ بشـيءٍ آخَرَ.

الأوّلُ هوَ الدّالُّ، والثاني هوَ المَدْلول.

فالدّالُّ إنْ كانَ لَفظاً فالدَّلالةُ لَفظيّة، وإلّا فغيرُ لَفظيّة.

---

(١) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٤): «دلالةُ اللَّفظِ على تمام ما وُضِعَ له: مُطابقةٌ، وعلى جُزئِهِ: تَضمُّنٌ، وعلى الخارجِ: التِزامٌ، ولا بُدَّ من اللُّزوم عقلاً أو عُرْفاً. وتَلزَمُهما المُطابقةُ ولو تقديراً، ولا عكس».

واللَّفْظيّـةُ: إمّـا بجَعْلِ جاعِـلٍ وهيَ الوَضْعيّة، [كدلالةِ الإنسـانِ علـى الحيوانِ الناطـق]، أو بحَسَـبِ اقتِضـاءِ الطَّبْع [وهـي الطبعيّة]، كدلالـةِ أَخْ أَخْ علـى الوَجَع، أو لا[١] وهـيَ العَقْليّـةُ، كدلالـةِ اللَّفْـظِ المَسْـموع مِـن وراءِ الجِـدارِ علـى وجـودِ اللافِظ[٢].

هذا هوَ التَّقْسيمُ المَشْهورُ بينَ الجُمهور.

ولـمّا لم يَتَعلَّقْ غَرَضُهم بالدَّلالةِ الغَيْرِ اللَّفْظيّةِ لم يَلتَفِتوا إلى تَقْسيمِها أيضاً إلى الوَضْعيّةِ والطبيعيّةِ والعَقْليّة.

إذا عرَفْتَ هذا فنقولُ: دلالةُ اللَّفْظِ (على تمام ما وُضِعَ) ذلك اللَّفْظُ (له) أي: مِن حيثُ إنّه وُضِعَ له، أي: تكونُ دلالتُه عليه لأجْلِ كونِه مَوْضوعاً له، كدلالةِ لَفْظِ «الإنسانِ» على «الحيَوانِ النّاطِق» إذا فَرَضْناهُ مَوْضوعاً بإزائِهِ في الاصطلاح.

(مُطابقيّةٌ) لِكونِهِ مُوافِقاً له، مِن قولِهِم: طابَقَ النَّعْلُ النَّعْلَ؛ إذا وافقَه.

ولم يَقُلْ: «على عَيْنِ ما وُضِعَ له» لحُسْنِ انتِظام «التمام» معَ «الجزءِ» في قولِهِ: «وعلى جُزئِهِ»، كما لا يَخْفى.

ثمَّ المُرادُ بالوَضْع: ما هوَ شامِلٌ للوَضْعِ الأوّليِّ، أعني: وَضْعَ اللُّغةِ، وللوَضْعِ الثاني، أعني: الوَضْعَ الاصطِلاحيّ.

(وعلى جُزئِهِ) أي: دلالتُه على جُزءِ ما وُضِعَ له مِن حَيثُ إنّه جُزءٌ له، كدَلالةِ «الإنسانِ» على «الحيوانِ» فقط أو على «النّاطِقِ» فقط، سواءٌ كانَ اللَّفظُ مُستَعمَلاً

---

(١) أي: لا بجَعْلِ جاعلٍ، ولا باقتضاء الطبع.

(٢) انظر: «شرح الشمسية» للقطب الرازيّ (١/ ١٧٤ ـ ١٧٦)، ومنه استدركتُ ما بين حاصرتَين.

فيما وُضِعَ له، فيُفهَمُ جُزءُ المَوْضوع له عندَ انفِهام المَوْضوع[١]، أو كانَ مُستعمَلاً في جُزئِه مجازاً بقرينةٍ دالّةٍ عليه.

وعلى كِلا التَّقديرَيْن، فيُفهَمُ مِنَ اللَّفظِ أولاً المَعْنى المَوْضوعُ له، ثمَّ يُفهَمُ جزءُ ذلك المَعْنى، بِناءً على أنّ جُزءَ الشيءِ ممّا يَلزَمُ تَصوُّرُه عندَ تَصوُّرِ ذلك الشيء، فافهَمْ.

(تَضَمُّنيَّةٌ) لأنّها دلالةٌ على ما في ضِمنِ المَوْضوع له.

(وعلى خارجِه) أي: خارجِ ما وُضِعَ له (اللّازِمِ له عَقْلاً)، أي: لُزوماً عَقليّاً، وهذا بأنْ يُستعمَلَ اللَّفظُ فيما وُضِعَ له، ويَلزَمُ عندَ العَقْلِ مِن مُجرَّدِ تَصوُّرِ المَوْضوع له الذي هوَ المَلزومُ تَصوُّرُ ذلك اللازِم، كدلالةِ «الإنسانِ» على «قابِلِ العِلم وصَنْعةِ الكِتابة».

(أو عُرْفاً) وهذا بأنْ يُستعمَلَ اللَّفظُ فيما وُضِعَ له، ويَلزَمُ مِن تَصوُّرِه تَصوُّرُ ذلك اللازِمِ؛ بسَبَبِ شُهْرةِ مُقارنتِهِ له، كدلالةِ «حاتِم» على «الجُود».

وإمّا بأنْ يُستعمَلَ في لازِمِ المَوْضوع له مجازاً بقرينةٍ دالّةٍ[٢] على المُراد.

ولا شَكَّ في أنه على كُلِّ التَّقاديرِ يُفهَمُ مِنَ اللَّفظِ أوّلاً المَعْنى المَوْضوعُ له، ثمَّ يُفهَمُ منه ما هو لازِمٌ له؛ بحَسَبِ العَقْلِ، أو بحَسَبِ الشُّهْرةِ، أو بحَسَبِ القَرينة.

(التِزاميَّةٌ) لأنّها دَلالةٌ على ما هوَ اللازِمُ للمَعْنى المَوْضوع له.

---

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «عند انفهامه الموضوع له»، ولا يستقيم، فقدّرتُ صوابَه بما أثبتُّ، والله أعلم.

(٢) في النُّسخة التي بين يديّ: «دلالة»، وأصلحتُه بحسب السّياق.

وإذا تأمَّلتَ فيما ذكَرْنا هاهُنا حقَّ[1] التأمُّلِ؛ عرَفْتَ تَقْصيرَ بعضِ الشارِحينَ لهذا الكلام، في إفادةِ المَرام، وقُصورَ كلماتِ كثيرٍ مِنَ الأنام، في الدَّلالةِ على ما هوَ... [2] في المَقام.

واعلَمْ أنّا قيَّدْنا كُلًّا مِنَ الدَّلالاتِ الثلاثِ بقَيْدِ الحَيْثيّةِ المَذْكورةِ[3]، كي لا يُنقَضَ تَعْريفُ كُلٍّ منها بالآخَرَيْنِ فيما إذا كانَ اللَّفْظُ مُشتَرَكاً بينَ الشيءِ وبينَ لازِمِه وبينَ المَجْموعِ المُركَّبِ منهما، أي: كانَ مَوْضوعاً لكُلٍّ مِن ذلك، كلَفْظِ «الشَّمْسِ» المَوْضوعِ للجِرْمِ وللشُّعاعِ ولمَجْموعِهما.

فإنْ قلتَ: فالواجِبُ إيرادُها في المَتْنِ.

قلتُ: يكفي كونُها مَفْهومةً منه، بناءً على أنّ الحيثيّاتِ[4] مُعتبَرةٌ في أمثالِ هذه المَقامات.

(ولا تُوجَدانِ بدونِ المُطابَقة) لأنّ حاصِلَ الدَّلالةِ التَّضمُّنيّةِ أنْ يُفهَمَ جُزءُ

---

(١) في النُّسخة التي بين يديّ: «حدّ»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) بياض في النُّسخة التي بين يديّ.

(٣) الدلالات الثلاث: هي المُطابقيّة والتَّضمُّنيّة والالتزاميّة، وأما تقييدُها بالحيثيّة المذكورة فالمُرادُ به قولُه في تعريف الدلالة المطابقية: إنها دلالةُ اللفظِ على تمام ما وُضِعَ له مِن حيثُ إنّه وُضِعَ له، وقولُه في تعريف الدلالة التَّضمُّنيّة: إنها دلالةُ اللفظِ على جُزءِ ما وُضِعَ له مِن حيثُ إنّه جزءٌ له، ولم يَذكُر هذه الحيثية ـ بحسب النُّسخةِ التي بين يديّ ـ في تعريف الدلالة الالتزاميّة، مع أنه صرَّح هنا بأنه قيّد الدّلالاتِ الثلاثَ بالحيثية المذكورة!

(٤) في النُّسخة التي بين يديّ: «المثبتات»، وهو تصحيف، والتصويبُ من «الفوائد الفنارية» (ص: ٤)، وأصلُ الكلام له، كما أفادنيه الأخ الكريم الأستاذ موتمباي رجب هارون حفظه الله تعالى وزاده توفيقاً.

المَعْنى عندَ سماع اللَّفظِ بواسِطةِ انفِهام ذلك المَعْنى مِن ذلك اللَّفْظِ، بناءً على أنّ جُزءَ الشيءِ ممّا يَلزَمُ تَصوُّرُه عندَ تَصَوُّرِ ذلك الشيءِ كما مَرَّ، وحاصِلَ الالتِزاميّةِ أنْ يُفهَمَ لازِمُ المَعْنى عندَ سماع اللَّفظِ بواسِطةِ انفِهام المَعْنى منه، بناءً على أنّ ذلك اللازِمَ مِن لوازِمِهِ البيِّنةِ بالمَعْنى الأخصّ، فإنّ المُعتبَرَ في الدَّلالةِ الالتِزاميّةِ هوَ اللُّزومُ بهذا المَعْنى، لا مُطلَقُ اللُّزوم، كما نبَّهْنا عليه، فحينَئذٍ يَلزَمُ مِن تَصوُّرِ ذلك المَعْنى تَصَوُّرُ ذلك اللازِمِ جَزْماً.

وبالجُمْلةِ، فهما دلالتانِ عَقْليّتانِ تابِعتانِ للوَضْع، ولا شَكَّ أنّ تحقُّقَ الوَضْع يَستَلزِمُ تحقُّقَ المُطابَقة، فهُما أيضاً تَستَلزِمانِ المُطابقيّة.

(وتُوجَدُ هيَ) أي: المُطابقيّةُ (والالتِزاميّةُ بدونِ التَّضمُّنيّة)، لأنّ المَعْنى البَسيطَ الذي له لازِمٌ ذِهْنيٌّ يَدُلُّ عليه[1] لفظٌ بالمُطابَقة، وعلى لازِمِهِ بالالتِزام، وليسَ هناكَ دَلالةٌ تَضمُّنيّة.

(ووجودُهما) أي: وجودُ المُطابقيّةِ والتَّضمُّنيّةِ (بدونِ الالتِزاميّة)، وكذا عَدَمُهما بدونِها (غيرُ مَعْلوم)، إذْ كما لم يُعلَمْ وجودُ مَعْنى بَسيطٍ أو مُركَّبٍ ليسَ له لازِمٌ ذِهْنيٌّ حتّى يُعلَمَ تحقُّقُهما بدونِ الالتِزامِيّة، كذلك لم يُعلَمْ عَدَمُه حتّى يُعلَمَ عَدَمُ تحقُّقِهما بدونِها.

[المَوْضوعُ: إنْ قُصِدَ بجُزئِهِ الدّلالةُ على جُزءِ المَعْنى فمُركَّبٌ، إمّا تامٌّ أو ناقِصٌ، والتّامُّ: إمّا مُحتَمِلٌ للصِّدْقِ والكذِب وهوَ الخبر، أو لا وهوَ الإنشاءُ. والنّاقِصُ: إمّا تَقْييديٌّ أو غيرُه.

---

(١) أي: على المعنى البسيط.

وإنْ لم يُقصَدْ فمُفرَدٌ، فإنِ استَقَلَّ: فإمّا أنْ يَصلُحَ للإخبار به لا عنه وهوَ الكَلِمةُ، أو يَصلُحَ لهما وهوَ الاسمُ، وإلّا فأداة][1].

فاللَّفْظُ (المَوْضوعُ) بإزاءِ مَعْنًى: (إنْ قُصِدَ) قَصْداً جارياً على قانونِ الوَضْع (بجُزئِهِ) المَلْفوظِ تحقيقاً أو تَقْديراً (الدّلالةُ على جُزءٍ) ذلك (المَعْنى فمُركَّبٌ)، ولم يُقَلْ: «إنْ دلَّ جُزؤُه على مَعْنًى» كما وقَعَ في التقسيم[2] الأوَّلِ؛ لِئلّا يَلزَمُ دخولُ مِثلِ «عَبْدِ الله» عَلَماً في المُركَّبِ، فإنّ جُزءَه يَدُلُّ على جُزءِ مَعْنى.

وما قالَهُ الشَّيْخُ[3] مِن أنّ اللَّفْظَ لا يَدُلُّ بنَفسِه بل بإرادةِ اللّافِظ، فزيادةُ قَيْدِ «القَصْدِ» هاهُنا للتَّفْهيم لا للتَّتميم[4]: غيرُ مُستَقيم، لِـمَا سيَجيءُ مِنَ الفَرْقِ بينَ الدَّلالةِ وبينَ قَصْدِها.

(إمّا تامٌّ) يَصِحُّ السُّكوتُ عليه (أو ناقِصٌ) لا يَصِحُّ السُّكوتُ عليه.

(و) المُركَّبُ (التّامُ: إمّا مُحتَمِلٌ للصِّدْقِ والكذِب) أي: لمُطابقةِ نِسبتِهِ للواقِع وعَدَمِ مُطابقتِها (وهوَ الخبر).

ولا يَخْفى أنّ المُتبادِرَ به هوَ احتمالُه لهما بذاتِه وبمُجرَّدِ النَّظَرِ إلى مَفْهوم

---

(١) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٤ ـ ٥): «والموضوعُ: إنْ قُصِدَ بجُزءٍ منه الدّلالةُ على جُزءِ المَعْنى فمُركَّبٌ، إمّا تامٌّ خَبَرٌ أو إنشاءٌ، وإما ناقصٌ تَقْييديٌّ أو غيرُه. وإلّا فمُفرَدٌ، وهو إنِ استَقَلَّ فمعَ الدَّلالةِ بهيئتِهِ على أحدِ الأزمنةِ: كلمة، وبدونها: اسمٌ، وإلّا فأداة».

(٢) في النُّسخة التي بين يديّ: «التعليم»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) يعني: ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨)، قاله في «الشفاء»، قسم المنطق (١/ ٢٥)، ونقله عنه الدَّوّانيّ في «شرح تهذيب المنطق» (ص: ١٢٥).

(٤) رُسِمَت في النُّسخةِ التي بين يديّ: «للتهيم»، ولا معنى له، والتصويبُ من «الشفاء» لابن سينا و«شرح تهذيب المنطق» للدَّوّانيّ، والمُصنِّفُ كثيرُ النَّقْل عنه.

التركيب، معَ قَطْع النَّظَرِ عن خُصوصيّةِ المُتكلِّم، بل عن خُصوصيّةِ مَفهوم اللَّفْظِ، فلا يَخرُجُ عنِ التَّعْريفِ خَبَـرُ الله تعالى وخَبَـرُ الرَّسولِ وأمثالهما ممّا لا يُجوِّزُ العَقْلُ كَذِبَه بناءً على اعتِقادِ صِدْقِ المُخبِرين. وكذا لا تَخرُجُ الأخبارُ البَدِيهيّةُ مِثْلُ قولِنا: السَّماءُ فوقَنا.

فإنّ كُلَّ ذلك إذا نظَـرَ إليه العَقْلُ مِن حيثُ إنّه مَفْهومُ التركيبِ الخبريِّ، وقطَعَ النَّظَـرَ عن خُصوصيّاتِ المُتكلِّمينَ، وعن خُصوصيّاتِ مَفْهوماتِ الألفاظِ، فلا يجدُه إلا ثبوتَ شيءٍ لشيءٍ أو انتِفاءَه عنه، فيُجوِّزُ كَذِبَه أيضاً بلا اشتِباه.

(أو لا، وهوَ الإنشاءُ) أي: أو غيرُ مُحتَمِلٍ لهما لذاتِهِ كما هوَ المُتبادِرُ، فإنّ الإنشائيّاتِ، بل التَّقْييديّاتِ أيضاً مُحتَمِلةٌ للصِّدْقِ والكذِبِ، لكنْ لا بذواتِها، بل بواسِطةِ أنّها دالّةٌ على مَعْنى خَبَريٍّ يَحتَمِلُ ذلك المَعْنى الخبريُّ إيّاهُما، فافهَمْ.

(والنّاقِصُ: إمّا تَقْييديٌّ) وهذا إذا كانَ الثاني قَيْداً للأوَّلِ[١]، [(أو غيرُه)][٢] كالمُركَّبِ مِنَ الحرفِ والاسم مَثَلاً[٣].

(وإنْ لم يُقصَدْ) بجُزءٍ مِنَ اللَّفْظِ دلالةٌ على جُزءِ المَعْنى، سواءٌ لم يكُنْ له[٤]

---

(١) بالإضافة أو الوَصْفيّة، كقولك: غلامُ زيدٍ، وزيدٌ العاقلُ.

(٢) ما بين حاصرتَينِ سقط من النُّسخةِ التي بين يديّ، ولا بُدَّ منه، فإنّ ما بعدَه ليس شرحاً للمُركَّب الناقص التقييديّ، كما أنّ قوله: «إما تَقْييديّ» يقتضي مقابلاً له، واستدركتُه من «تهذيب المنطق»، ويبدو أنّ الساقطَ أكثر ممّا أثبتُّ، فمِن عادة المُصنِّف أن يشرح ويُمثِّل، فلعلّه مثَّل للتقييديّ بمثال أو أكثر، ولعلّه شرح الثاني قبل التمثيل الآتي له، ولكنّي اقتصرتُ على استدراك القَدْرِ شبه المُتيقَّن من الساقط، وتركتُ استدراك المظنون والموهوم.

(٣) كقولك: في الدار.

(٤) أي: للَّفظ.

جُزءٌ أصلاً كهَمْزةِ الاستِفهام، أو كانَ له جُزءٌ لكنْ لا يَدُلُّ على شيءٍ كزيدٍ، أو يَدُلُّ على شيءٍ لكنْ لا على جُزءِ المَعْنى المَقْصودِ، أو يَدُلُّ على جُزءِ المَعْنى المَقْصودِ لكنْ لا تكونُ الدَّلالةُ مَقصودةً كـ «الحيوانِ الناطقِ» عَلَماً لشَخْصِ إنسان، (فمُفرَدٌ).

فقد نَظَروا في إفرادِ اللَّفظِ وتَرْكيبِهِ إلى حالِ الدَّلالةِ؛ بناءً على أنّ بَحْثَهم عن أحوالِ المعاني، لا إلى تَعدُّدِ الكلماتِ كما نظَرَ إليه أهلُ العربيّة؛ بناءً على أنّ بَحْثَهم عن أحوالِ أنفُسِ الألفاظ.

(فإنِ استَقَلَّ) أي: [ما][1] كانَ مَعْناهُ مَلحوظاً بالتَّبَع، فإنّ مَعْنى استِقلالِ اللَّفظِ هوَ استِقلالُ مَعْناهُ؛ إذْ لا مَعْنى لاستِقلالِ نَفْسِ اللَّفظِ هاهُنا، كما لا يَخْفى، فمَنْ غَفَلَ عن هذه الدَّقيقةِ قالَ: «مَعْناهُ: إنِ استَقَلَّ اللَّفْظُ في الدَّلالةِ بسَبَبِ استِقلالِ مَعْناهُ»، فافهَمْ.

(فإمّا أنْ يَصلُحَ للإخبار به) أي: لأنْ يكونَ مُخبَراً به.

(لا عنه) أي: لا يَصلُحَ لأنْ يكونَ مُخبَراً عنه.

(وهوَ الكَلِمةُ) في اصطِلاحِ المَنطِقِ، وإنْ كانَ مِنَ الأفعالِ في اصطِلاح العربيّة.

(أو يَصلُحَ لهما) أي: لأنْ يكونَ مُخبَراً عنه وبه.

(وهوَ الاسمُ) في الاصطِلاحَيْنِ معاً.

فإنْ قُلتَ: يَلزَمُ حينَئذٍ أنْ تكونَ أسماءُ الأفعالِ مِنَ الكلماتِ دونَ الأسماء.

قلتُ: إنْ قُلْنا: إنّها مَوْضوعةٌ بإزاءِ مَعاني الأفعالِ؛ فلا شَكَّ أنها كلماتٌ عندَ المَنطِقيِّينَ لا أسماءٌ، لأنّ نَظَرَهم إلى المعاني دونَ الألفاظِ. وإنْ قُلْنا: إنها مَوضوعةٌ

---

(١) زيادة منّي يقتضيها السِّياق، وعبارةُ الدَّوّانيّ في «شرح التهذيب» (ص: ١٢٦): «(إنِ استَقَلَّ) أي: في الدلالة، وذلك لكونِ مَعْناه مُستَقِلّاً في المُلاحَظةِ غيرَ ملحوظٍ بالتَّبَع».

بإزاءِ ألفاظِ الأفعالِ، حتّى إنّ «هَيْهاتَ» مَثَلاً مَوْضوعةٌ بإزاءِ لَفْظِ «بَعُدَ» دلالةً عليه؛ فلا يَخفى أنه حينَئِذٍ صالحٌ لأنْ يُخبَـرَ عنه وبه، فيكونُ اسماً.

وفي الأصلِ: «إنِ استَقَلَّ فمَعَ الدَّلالةِ بهَيْئتِهِ على أحدِ الأزمنةِ الثلاثةِ كلمةٌ، وبدُونها اسمٌ».

ويَرِدُ عليه: أوّلاً: أنه إنْ أرادَ أنّ الدّالَّ على الزّمانِ هيَ الهيئةُ فقط، يَلزَمُ اختِصاصُ هذا البَحْثِ بلُغةِ العَرَبِ، لأنّ قولَكَ: «أمَدٌ» و«أبَـدٌ» مَثَلاً مُتَّحِدانِ في الهيئةِ معَ اختِلافِهما في الزَّمانِ، وقد تَقدَّمَ أنّ بَحْثَ المَنطِقيِّ عنِ الألفاظِ على وَجْهٍ كُلِّيٍّ. وإنْ أرادَ أنّ الهيئةَ لها مَدخَلٌ في الدَّلالةِ يَلزَمُ دخولُ مِثلِ «الأمسِ» و«الغَدِ» و«الصَّبوحِ» و«الغبوقِ»[1] في تَعْريفِ الكَلِمة.

وثانياً: أنّ هَيْئةَ «نَصَـرَ» في مادّةِ لفظِ «حَجَرٍ» الذيْ هوَ اسمٌ للجِسْمِ المَعْروفِ غيرُ دالّةٍ على الزَّمانِ أصلاً.

وأمّا الجوابُ بأنّ المُرادَ هيَ الهيئةُ القائمةُ بالمادّةِ التي يجري فيها التَّصرُّفُ، ولَفْظَ «حَجَرٍ» المَذْكورُ لا يجري فيه التَّصرُّفُ[2]؛ فباطِلٌ؛ أمّا أوّلاً فلأنه لا قَرينةَ لهذه الإرادة، وأمّا ثانيةً فلأنه يخرجُ حينَئذٍ الأفعالُ التي يجري فيها التَّصرُّفُ، مِثلُ: يَسْعى ويَدَعُ ويَذَرُ، فتَدبَّـرْ.

(وإلّا) أي: وإنْ لم يَستَقِلَّ، بل كانَ مَعْناهُ مَلحوظاً بالتَّـبَعِ.

(فأداةٌ) سَواءٌ كانت حُروفاً، أو أسماءً غيرَ مُستَقِلّةٍ كـ«هوَ» في «زيدٌ هوَ قائمٌ»،

---

(١) الصَّبُوح: ما شُرِبَ صباحاً، والغَبُوق: ما شُرِبَ بالعَشِيّ، كما في «القاموس» (صبح) و(غبق)، وقد يُعمَّم في كلِّ ما يُؤكَلُ أو يُشرَبُ في الزمانين المذكورَين.

(٢) وهذا الجواب يُفهَمُ من كلام الدَّوّانيّ في «شرح تهذيب المنطق» (ص: ١٢٦ ـ ١٢٧).

أو أفعالاً ناقِصةً كـ «كانَ» وأخواتِها، وهيَ التي تُسمّى تارةً بالكلماتِ الوجوديّة، وأُخرى بالرَّوابِطِ الزَّمانيّة، فإنّ كُلَّ ذلك مِن قَبيلِ الأدواتِ عندَهم، وإنْ كانتْ مِن قَبيلِ الأسماءِ أو الأفعالِ عندَ أهلِ العربيّة.

واعلَمْ أنّ المَعْدودَ مِنَ الأدواتِ ليسَ مُطلَقَ الضَّمير، بلِ الضَّميرُ الذي يَقَعُ رابطةً، وهو الذي يُسمّى: ضميرَ الفَصْلِ، كما في المِثالِ الذي أورَدْناه[1].

وتَفْصيلُه: أنّ مَعْنى «مِن» مَثَلاً هوَ الابتِداءُ المَلحوظُ مِنَ «السَّيْرِ» و«البَصْرةِ» مَثَلاً[2]، باعتِبارِ أنه آلةٌ لمُلاحَظَتِهما وتَعرُّفِ حالَيْهما، فيكونُ مَلحوظاً بتَبعيَّتِهما، ولا يَتَوجَّهُ إليه العَقْلُ، بل إليهما، فلا يَصلُحُ لأنْ يُحكَمَ عليه وبه؛ ضرورةَ أنّ المَحْكومَ عليه وبه لا بُدَّ وأنْ يكونا مَلحوظَيْنِ بالقَصْدِ لا بالتَّبَع.

ثمَّ إنّ كُلَّ فِعْلٍ تامٍّ يَدُلُّ على معنًى مُستَقِلٍّ، وهوَ الحدَثُ، وعلى معنًى غيرِ مُستَقِلٍّ، وهو النِّسْبةُ الحُكميّةُ المَخْصوصةُ بينَ الحدَثِ وفاعِلِه، وهذا المَجْموعُ الذي هوَ مَعْنى الفِعْلِ معنًى غيرُ مُستَقِلٍّ لا يَصلُحُ لأنْ يُحكَمَ عليها ولا بها، إلّا أنّ جُزءَ ذلك المَعْنى ـ أعني: الحدَثَ وحدَه ـ مأخوذٌ في مَفْهومِ الفِعْلِ على أنه مُسنَدٌ إلى الفاعِلِ، فصارَ الفِعْلُ باعتبارِ جُزءِ مَعْناهُ محكوماً به.

فإنْ قُلتَ: أليسَتِ الأفعالُ الناقِصةُ أيضاً كسائرِ الأفعالِ فيما ذكَرْتَه.

قلتُ: [كلّا][3]، فإنّكَ إذا سَمِعتَ لفظَ «كانَ» مَثَلاً لم يَقِفْ ذِهْنُك على معنًى مُحصَّلٍ، فهوَ مُشارِكٌ للحَرْفِ في أنّهما لا يَدُلّانِ بانفِرادِهما على معنًى مَلحوظٍ قَصْداً.

---

(١) وهو قوله: «زيد هو قائم».

(٢) أي: في نَحْوِ قولك: سِرتُ مِنَ البصرة.

(٣) زيادة منّي على ما في النُّسخةِ التي بين يديّ، وقد قدّرتُها بحسب السِّياق.

فإنْ قلتَ: ما ذُكِرَ ظاهرٌ في الحُروفِ، لا في الأسماءِ التي ادَّعَيْتَ أنّها [غيرُ مُستَقِلّة][(١)]، وجَعَلتَها مِن قَبيلِ الأدواتِ، كالضَّمائرِ وغيرِها.

قلتُ: لا،...[(٢)] أنّ «هوَ» في «الذي هوَ قائمٌ» إنّما يَدُلُّ على نِسْبةٍ غيرِ مُستَقِلّةٍ مَلحوظةٍ باعتبارِ كونِها آلةً لِتَعْريفِ حالِ الطَّرَفَيْنِ، لا باعتبارِ ذاتِها.

وسيَجيءُ في الفَصْلِ الثاني[(٣)] كلامٌ له تَعَلُّقٌ...[(٤)].

[وأيضاً إنْ وُضِعَ لِشَخصٍ وَضعاً خاصّاً فعَلَمٌ، وإنْ وُضِعَ لكُلّيٍّ: فإنْ تَوافَقَت أفرادُه فمُتواطِئٌ، وإنْ تَفاوَتَت بالأَوْلويّة أو الأَوَّليّة أو الأشدِّيّة فمُشكِّكٌ][(٥)].

(وأيضاً) تَقْسِيمٌ ثانٍ للمُفردِ (إنْ وُضِعَ لِشَخصٍ) أي: كانَ اللَّفظُ المُفرَدُ هوَ مَوْضوعاً لمعنًى هوَ شَخْصٌ مُعيَّنٌ وجُزئيٌّ حقيقيٌّ (وَضعاً خاصّاً)[(٦)]، أي: لا وَضْعاً[(٧)] عامّاً، فيَخرُجُ الضَّميرُ والمَوْصولُ واسمُ الإشارة.

---

(١) ما بين حاصرتَينِ في موضعه بياض في النُّسخة التي بين يديّ، وقدَّرتُه بحسب ما تقدَّم من قوله: «(فأداةٌ) سواءٌ كانت حروفاً، أو أسماءً غيرَ مُستقِلّةٍ كـ «هوَ» في «زيدٌ هوَ قائمٌ»، أو أفعالاً ناقِصةً كـ «كانَ وأخواتها».

(٢) بياض في النُّسخةِ التي بين يديّ بمقدار كلمة أو كلمتين، ولعلّ تقديرَها: «بل من الظاهر أيضاً» أو نحوُه.

(٣) لكنّه ممّا لم نَقِفْ عليه في النسخة التي بين أيدينا من هذا الكتاب، لعلّ الله يُحدِثُ بعد ذلك أمراً.

(٤) بياض في النُّسخة التي بين يديّ بمقدار كلمة أو كلمتين، ولعلّ تقديرَها: «بهذا المبحث» أو نحوُه.

(٥) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٥): «وأيضاً إنِ اتّحدَ مَعْناه فمعَ تشخُّصِهِ وَضعاً: عَلَمٌ، وبدونِهِ مُتواطِئٌ إنِ استَوَتْ أفرادُه، ومُشكِّكٌ إنْ تَفاوَتَت؛ إمّا بأوّليّةٍ أو أَوْلويّة».

(٦) في النُّسخة التي بين يديّ: «وجزئيّ حقيقي وخاصا»! وقدّرتُ صوابَه بما أثبتُّ.

(٧) في النُّسخة التي بين يديّ: «أي: ولا وصفاً»! وأصلحتُه بحسب السِّياق، ويُؤيِّدُه ما ذكره التهانويّ في «كشاف اصطلاحات الفنون» (١/ ٥٦٠)، قال: «اسمُ الإشارة والضمائرُ ونحوُهما من الأسماء التي يكون الوضعُ فيها عامّاً والموضوعُ له خاصّاً من أفراد الجزئيِّ الحقيقيِّ على المذهب المُختار».

(فعَلَمٌ) لِكونِهِ علامةً على مُسمّاه.

(وإنْ وُضِعَ لكُلِّيٍّ: فإنْ تَوافَقَتْ أفرادُه) أي: [كانت][1] أفرادُ ذلك الكُلِّيِّ مُتوافِقةً في صِدقِهِ عليها، ومُتساوِيةً في وقوعِهِ وحَمْلِهِ عليها.

(فمُتواطِئٌ) أي: سُمِّيَ ذلك اللَّفظُ مُتواطِئاً؛ لِتَوافُقِ أفرادِ مَعْناهُ في صِدقِهِ عليها، كالإنسانِ، فإنّ مَفهومَه صادِقٌ على زيدٍ وعَمْرٍو وبكرٍ على السَّوِيّة.

(وإنْ تَفاوَتَت) أفرادُه في صِدقِهِ عليها.

(بالأَوْلويّة) بأنْ يكونَ صِدْقُه على بعضِ الأفرادِ أَوْلى مِن صِدقِهِ على البعضِ الآخَرِ، كالمَوْجودِ، فإنّ صِدْقَ مَفْهومِهِ على الواجِبِ أَوْلى مِن صِدقِهِ على المُمكِنِ المَوْجود.

(أو الأوَّليّة) بأنْ يكونَ صِدْقُه على بعضِ الأفرادِ أقدَمَ مِن صِدقِهِ على البعضِ، كالمَوْجودِ أيضاً، فإنّ حَمْلَه على العِلّةِ أقدَمُ مِن حَمْلِهِ على المَعْلول.

(أو الأشدِّيّة) بأنْ يكونَ وقوعُه[2] على بعضٍ أشدَّ مِن وقوعِهِ على بعضٍ، كالأبيضِ، فإنّ وقوعَه على الثَّلْجِ أشدُّ مِن وقوعِهِ على العاج.

(فمُشكِّكٌ) لأنّ الناظِرَ إلى ذلك اللَّفْظِ إذا نَظَرَ إلى اشتِراكِ أفرادِهِ في مَعْناهُ يَتَخيَّلُه مُتواطِئاً، وإذا نَظَرَ إلى اختِلافِها فيه يَتَوهَّمُه لَفْظاً مُشتَرَكاً له مَعانٍ مُتعدِّدةٌ، فالناظِرُ فيه يَتَشكَّكُ في أنه مُتواطِئٌ أو مُشتَرَكٌ، فيكونُ ذلك اللَّفْظُ مُشكِّكاً، أي: مُوقِعاً للناظِرِ إليه الشَّكّ[3].

---

(١) زيادة مني يقتضيها السياق.

(٢) في النُّسخة التي بين يديّ: «وقوعها»، وهو خطأ ظاهر.

(٣) في النُّسخة التي بين يديّ: «للشك»، وأصلحتُه بحسب السياق.

[وأيضاً إنْ تعدَّدَ المُفرَدُ معَ اتِّحادِ المَعْنى فمُرادِفٌ، وإنْ تَعدَّدَ المَعْنى معَ اتِّحادِهِ: فإنْ وُضِعَ لِكُلٍّ منَ المَعاني المُتعدِّدةِ فمُشتَرَكٌ، وإلّا: فإنِ اشتَهرَ في الثاني فمَنْقولٌ، إمّا في الشَّرْع ويُسمّى مَنْقولاً شَرعيّاً، أو في العُرْفِ العامِّ ويُسمّى مَنْقولاً عُرْفيّاً، أو في العُرْفِ الخاصِّ ويُسمّى مَنْقولاً اصطِلاحيّاً. وإلّا فحَقيقةٌ إذا استُعمِلَ في المَنْقولِ عنه، ومجازٌ إذا استُعمِلَ في المَنْقولِ إليه][(١)].

(وأيضاً) تَقْسيمٌ ثالثٌ للمُفرَدِ، وفي الأصلِ جَعَلَ هذا التَّقْسيمَ مُقابِلاً للتَّقْسيم إلى العَلَمِ وغيرِه، لكنْ لا يَخْفى أنّ هذا التَّقْسيمَ جارٍ في الأقسام الحاصِلةِ بذلك التَّقْسيم الثاني أيضاً، فالحقُّ أنْ يُجعَلَ تَقْسيماً [مُستَقِلّاً][(٢)]، كما فَعَلْناه.

(إنْ تعدَّدَ) اللَّفظُ (المُفرَدُ معَ اتحادِ المَعْنى) أي: كانَ ألفاظاً مُتعدِّدةً مَوضوعةً بأسْرِها لمعنًى واحِدٍ، سواءٌ كانت مِن لُغةٍ واحِدةٍ أو مِن لُغاتٍ مُختَلِفة.

(فمُرادِفٌ) لِترادُفِها على معنًى واحِدٍ، كاللَّيْثِ والأسَد.

(وإنْ تَعدَّدَ المَعْنى معَ اتِّحادِهِ) أي: اتِّحادِ اللَّفْظِ المُفرَد.

(فإنْ وُضِعَ) ذلك اللَّفظُ الواحِدُ (لِكُلٍّ منَ المَعاني المُتعدِّدةِ) سواءٌ كانت في لُغةٍ واحِدةٍ أو لُغاتٍ.

(فمُشتَرَكٌ) لاشتِراكِ المَعاني فيه، كالعَيْنِ المَوْضوع للباصِرةِ والشَّمْس[(٣)].

---

(١) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٥): «وإنْ كَثُرَ مَعْناهُ: فإنْ وُضِعَ لكُلٍّ فمُشتَرَكٌ، وإلاّ: فإنِ اشتَهرَ في الثاني فمَنْقولٌ، يُنسَبُ إلى النّاقِل. وإلّا فحَقيقةٌ ومجازٌ».

(٢) ما بين حاصرتَينِ في موضعه بياض في النُّسخة التي بين يديّ، وقدَّرتُه بحسب السِّياق.

(٣) أما إطلاقُ العين على الباصرة ـ وهي آلةُ البصر ـ فظاهر، وأما إطلاقُها على الشمس فمذكورٌ في معاجم اللغة، ومنها «القاموس» (عين)، وقال الزَّبيديُّ في «شرحه» (٣٥/ ٤٤٧): «والعينُ: الشمسُ نفسُها، يُقالُ: طَلَعَتِ العينُ وغابتِ العينُ، حكاه اللِّحْيانيّ، تشبيهاً لها بالجارحة، لكونها أشرفَ الكواكب، كما هي أشرفُ الجوارح».

(وإلّا) أي: وإنْ لم يُوضَعْ لِكُلِّ واحدٍ، بل يكونُ قد وُضِعَ لواحدٍ منها أوّلاً، ثمّ استُعمِلَ في معنًى آخرَ منها ثانياً.

(فإنِ اشتَهرَ) ذلك اللَّفظُ، أي: استِعمالُه (في الثاني فمَنْقولٌ).

(إمّا في الشَّرْعِ) [إنْ] كانَ الناقِلُ أهلَ الشَّرْعِ، (ويُسمّى مَنْقولاً شَرْعيّاً) كالصَّلاةِ، فإنّ مَعْناها الأصليَّ مُطلَقُ الدُّعاءِ، ثمّ نُقِلَ في الشَّرْعِ إلى الأركانِ المَخْصوصة.

(أو في العُرْفِ العامّ، ويُسمّى مَنْقولاً عُرْفيّاً) كالدّابّة، فإنّ مَعْناها الأصليَّ كلُّ ما يَدُبُّ على الأرضِ، ثمّ نُقِلَ في مُتعارَفِ الناسِ إلى الفَرَسِ خاصّة.

(أو [في] [1] العُرْفِ الخاصِّ، ويُسمّى مَنْقولاً اصطِلاحيّاً) كالدَّورانِ، فإنّ مَعْناهُ الأصليَّ هو الحركةُ حولَ الشيءِ، ثمّ جُعِلَ في عُرْفِ النُّظّارِ واصطِلاحِهم: عِبارةً عن تَرتُّبِ الأثَرِ على ما له [صَلُوحُ] [2] العِلّيّة [3].

هذا، وعِبارةُ الأصلِ: «فمَنقولٌ يُنسَبُ إلى الناقِلِ»، وأنتَ خبيرٌ بأنّ النِّسْبةَ إلى الناقِلِ إنّما تَظهَرُ في الأوَّلَيْنِ دونَ الثالثِ، فتَدبَّرْ.

(وإلّا) أي: وإنْ لم يَشتَهِرْ في الثاني.

(فحَقيقةٌ؛ إذا استُعمِلَ في المَنْقولِ عنه) لِتَحقُّقِه وتَقرُّرِه في مَعْناهُ الأصليّ.

---

(١) زيادة منّي يقتضيها السّياق.

(٢) ما بين حاصرتَين في موضعه بياض في النُّسخة التي بين يديّ، واستدركتُه من «التعريفات» للجرجاني (ص: ٢٣٤)، مادة (منقول).

(٣) كالدُّخان، فإنه أثرٌ يَترتّبُ على النار، وهي تصلحُ أن تكونَ عِلّةً للدُّخان، كما في «التعريفات» (ص: ٢٣٤) أيضاً.

(ومجازٌ؛ إذا استُعمِلَ في المَنقولِ إليه) لِتَجاوُزِه مَعناهُ الأصليّ.

[البَحثُ الثاني: في أحكام الكُلِّـيِّ.

المَفهومُ إنِ امتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ على كثيرينَ فجُزئيٌّ، وإلّا فكُلِّـيٌّ][1].

(البَحثُ الثاني: في أحكام الكُلِّـيِّ).

(المَفهومُ) وهوَ ما حَصَلَ صورتُه عندَ العَقْلِ، أو هوَ الصُّورةُ الحاصِلةُ عندَه. والمُرادُ هاهُنا هوَ الأوَّلُ، وأمّا المَعْنى فهو ما ذُكِرَ، لكنْ باعتِبارِ استِفادتِهِ مِنَ اللَّفْظ.

(إنِ امتَنَعَ) بمُجرَّدِ[2] تَصوُّرِهِ (فَرْضُ صِدْقِهِ على كثيرينَ) أي: إذا جَرَّدَ العَقْلُ النَّظَـرَ إلى نَفْسِ الصُّورةِ الحاصِلةِ، فإنْ لم يُجوِّزْ صِدْقَه على كثيرينَ وانقَبَضَ عن كونِهِ مُتعدِّداً.

(فجُزئيٌّ) كـ «هذا الرَّجُل»، فإنّ العَقْلَ إذا نظَـر إليه يَنقَبِضُ مِن كونِهِ أكثرَ مِن واحِد.

(وإلّا فكُلِّـيٌّ) كالإنسانِ، فإنّ العَقلَ [إذا نظَرَ إليه، لا يَنقَبِضُ][3] مِن كونِهِ أكثرَ مِن واحِد.

فالمُرادُ بالفَرْضِ هاهُنا: هوَ التَّجْويزُ لا التَّقْديرُ، حتّى إنّه يجوزُ عندَ العَقْلِ أنْ يُفرَضَ الجُزئيُّ صادِقاً على كثيرين، فإنّ للعَقْلِ فَرْضَ كُلِّ شيءٍ، وإنّه ـ أي: صِدْق

---

(١) عبارةُ «تهذيب المنطق» للتفتازانيّ (ص: ٥): «المفهومُ إنِ امتَنَعَ فَرْضُ صِدْقِهِ على كثيرينَ فجُزئيٌّ، وإلّا فكُلِّـيٌّ».

(٢) في النسخة التي بين يديّ: «مجرَّد»، وأضفتُ إليه الباء.

(٣) ما بين حاصرتَين في موضعه بياض في النُّسخة التي بين يديّ، وقدَّرتُه مما تقدَّم في كلام المُصنِّف على الجزئي.

الجُزئيِّ على كثيرينَ ـ يجوزُ أنْ يقعَ مُقدَّمَ القَضيّةِ الشَّرْطيّة، كما إذا قُلْنا: إنْ كانَ زيدٌ صادِقاً على كثيرينَ لم يكُنْ جُزئياً، ولا شَكَّ أنّ أطرافَ الشَّرْطيّاتِ مَفروضةُ الصِّدْقِ قَطْعاً، كما سيَجيء.

واعلَمْ أنّ مَنشَأَ عَدَم تجويزِ التَّعدُّدِ في الجُزئيِّ هوَ كونُه مُدرَكاً بالحِسِّ، حتّى إنّك إذا رأيتَ زيداً وحَكَيْتَ لِعَمْرٍو جميعَ ما عَلِمتَ في زيدٍ مِن...[1].

* * *

(١) هكذا ينتهي ما في النُّسخةِ التي بين يديّ من هذا الكتاب، ولم يقع ذلك في آخر الصفحةِ منها حتى يُظنّ أنّ أوراقاً ضاعت منها، وإنما وقع في أثناء صفحةٍ بعينها، ختَمَ الناسخُ الكتابَ هكذا، ثم شرع في كتاب آخر، فيدلُّ على أن النقصَ وقعَ في الأصل الذي ينسخُ عنه.

رسالة في آداب البحث

تأليف العلامة

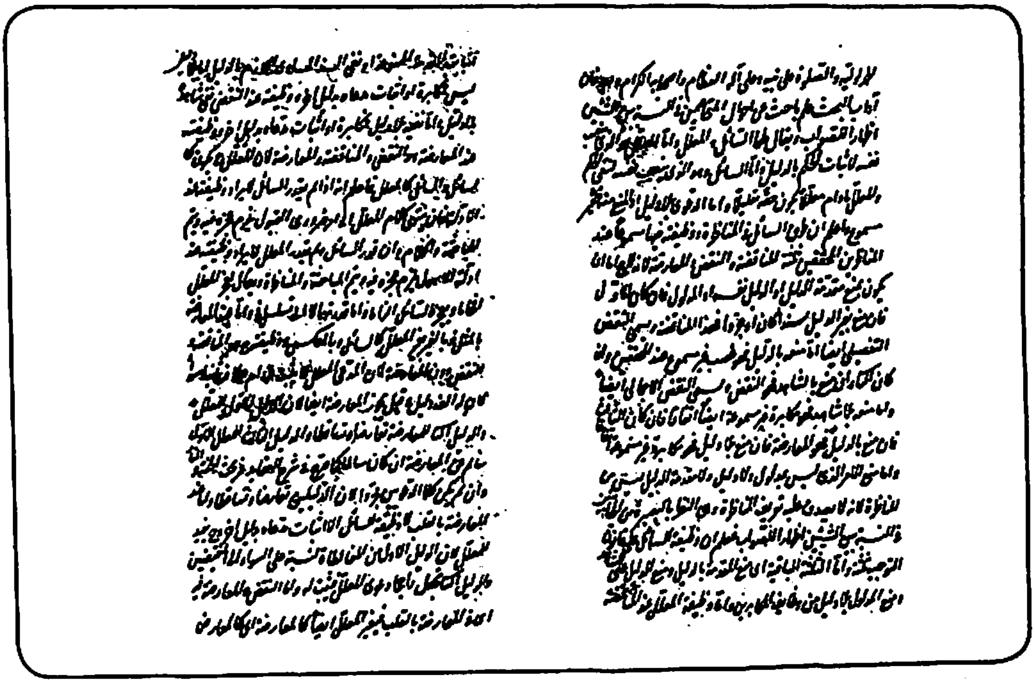
ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

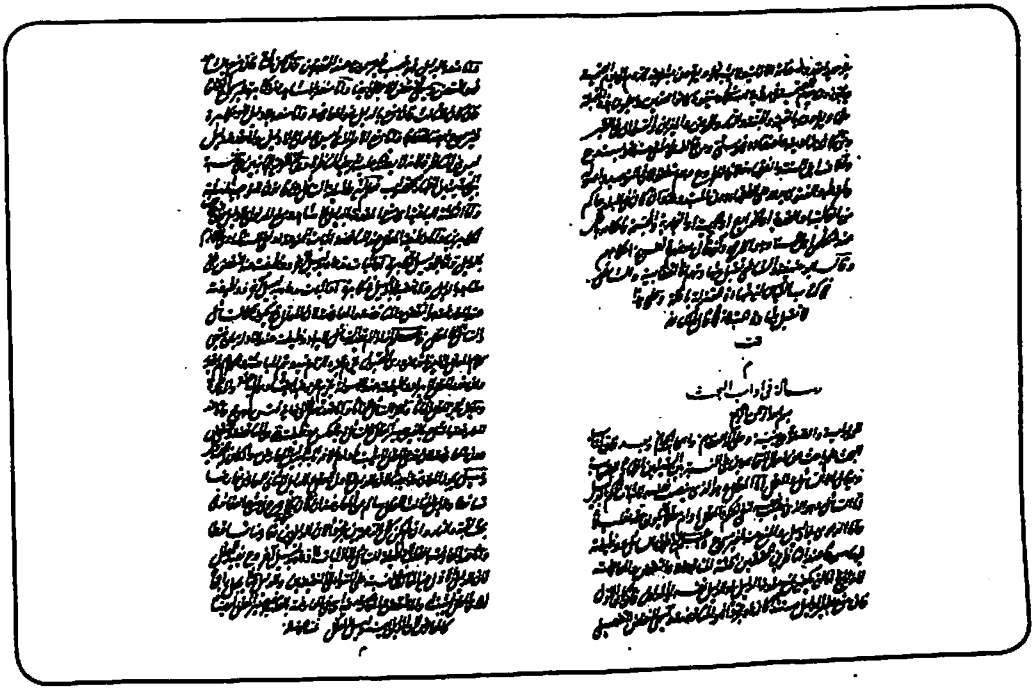
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة بايزيد (ب)



المكتبة الحميدية (ح)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله الكريم الوهّاب، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد مَجمَع الفضائل والآداب، وعلى آلِهِ وصَحْبه خيرِ آلٍ وأصحاب، وعلى تابعيهم بإحسانٍ إلى يوم الحساب.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ لطيفةٌ صنَّفها العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى، في آداب البحث والمناظرة.

وهو عِلمٌ مُهِمّ يخدمُ العلومَ كلَّها كالمنطق، لأنّ المسائلَ العِلميّةَ تتزايدُ يوماً فيوماً، بتَلاحُقِ الأفكار والأنظار، ولتفاوتِ مراتب الطبائع والأذهان لا يخلو عِلمٌ من العلوم عن تَصادُم الآراء، وتَبايُنِ الأفكار، وإدارةِ الكلام من الجانبَينِ للرَّدِّ والقبول، فلا بُدَّ من قانون يُعرِّفُ مراتبَ البحث، على وَجْهٍ يَتَميَّزُ به المقبولُ عن المردود، وتلك القوانين هي عِلمُ آداب البحث[1].

وهذا العِلمُ ممّا استَحدَثَه المتأخرون، ولهم فيه تصانيف، وأكثرُها مُختَصَرات، أو شروحٌ لها ممَّنْ تأخَّرَ عنها[2]، ومن أوائل مَنْ صنَّف فيه ـ ولعلّه أوّلُهم مُطلَقاً ـ

---

(١) انظر: «كشف الظنون» لحاجّي خليفة (١/ ١)، وقد نقله عن العلامة محمَّد أمين الشرواني في «الفوائد الخاقانية».

(٢) انظر: «كشف الظنون» لحاجّي خليفة (١/ ١).

العلامةُ شمسُ الدِّين محمد بن أشرف السَّمَرقنديّ (ت بعد ٦٩٠)، ورسالتُه فيه هي «أشهَرُ كتب هذا الفنّ»[١]، ثم الإمامُ عَضُدُ الدِّين الإيجيّ (ت ٧٥٦)، ثم السَّيِّدُ الشريف الجرجانيّ (ت ٨١٦)، وكلُّها رسائلُ صغيرة، وعليها شروحٌ وحواشٍ[٢].

وتأتي هذه الرسالةُ ـ أعني: رسالةَ ابن كمال باشا ـ مُتّسِقةً مع نظائرها من الرسائل المُصنَّفةِ في هذا الفن، سواء في حَجْمِها أو في طريقة تصنيفها، وقد كان لها أثرٌ بارز فيما لحقَها، كما يُعرَفُ من المُقارنةِ بينها وبين «رسالة الآداب» للعلامة طاشكُبْري زادَهْ (ت ٩٦٨).

وهي ثابتةُ النِّسبة إليه، فقد ذكرَ حاجّي خليفة أنّ لابن الكمال رسالةً في الآداب[٣]، وعلى الرَّغم من أنه لم يَذكُر فاتحتَها أو خاتمتَها أو شيئاً عنها، ومن أنّ ثمّةَ رسالةً أُخرى في الآداب تُنسَبُ إلى ابن الكمال، إلّا أنني أُرجِّحُ أنّ المقصود هو هذه الرسالة، وذلك لأنّ ديباجة هذه الرسالة: «الحمدُ لوليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه» مما يَستَعمِلُه ابنُ كمال باشا في غير ما رسالةٍ من رسائله.

كما أنّ «رسالة الآداب» لطاشكُبْري زادَهْ ـ وهو أحدُ المُهتَمِّين بمُصنَّفات ابن كمال باشا[٤]، كم هو معلومٌ لكلِّ مَنْ تَتبَّعَ الحركةَ العِلميّة في ذلك العصر ـ متشابهةٌ إلى حدٍّ كبير مع هذه الرسالة، بل تكادُ تكونُ رسالةُ المُصنِّف مُضمَّنةً بعباراتِها في

(١) انظر: «مفتاح السعادة» لطاشكُبْري زادَهْ (١/ ٢٨٠)، و«كشف الظنون» (١/ ١).

(٢) إلا أنّ ما صُنِّفَ على الأولى أكثر ممّا صُنِّفَ على الثانية، وما صُنِّفَ على الثانية أكثر مما صُنِّفَ على الثالثة.

(٣) انظر: «كشف الظنون» لحاجّي خليفة (١/ ١).

(٤) ومن ذلك: إفرادُه رسائل في مسائل أفرد ابنُ كمال باشا فيها رسائل أيضاً، كما في الوجود الذهنيّ والقضاء والقَدَر.

رسالة طاشكبري زاده، مع تصرُّف يسير بالتقديم والتأخير، وبعضِ زياداتٍ في مواضع مُتفرِّقة.

وعليه، فهذه الرِّسالةُ صحيحةُ النِّسبةِ إلى المُصنِّف جَزْماً، وأما الرسالةُ الأخرى المنسوبة إليه فتبقى في دائرة الاحتمال.

وقد اعتَمَدتُ في تحقيقها على نُسختَينِ خطيَّتَين، الأولى: نسخة مكتبة بايزيد، ورمزتُ إليها بالحرف (ب)، والثانية: نسخة المكتبة الحميدية، ورمزتُ إليها بالحرف (ح).

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النُّسخة (ب)، وورد في (ح): «رسالة في آداب البحث»، وهو ما أثبتُّه.

ومع أنّ الرسالةَ أشبَهُ بالمتن، ولذا فهي بحاجة إلى الشرح والبيان، إلّا أني لم أرَ أنْ أُعلِّق عليها بشيءٍ من ذلك، اكتفاءً بشروح الرسائل المذكورة في هذه المُقدِّمة سابقاً، ومنها «فتح الوهّاب بشرح الآداب» لشيخ الإسلام زكريا الأنصاريّ، وهو شرح لرسالة السَّمَرقَنديّ، و«شرح الرشيدية على الرسالة الشريفيّة»، وغيرهما من كتب هذا الفنّ، وإحالةً على ما قام به الدكتور حايف النبهان من تحقيق «رسالة الآداب» لطاشْكُبْري زادَهْ وشرحها، فقد نشرها متناً مجرَّداً ومفصَّلاً ومجزَّأً ومُقابَلاً ومشروحاً ومُحقَّقاً، ورسالتنا هذه تكادُ تكونُ مُضمَّنةً بعبارتها في الرسالة المذكورة، كما سلف، فكان شرحُ رسالة طاشْكُبْري زادَهْ بمثابة شرح لهذه الرسالة كذلك.

والحمدُ لله في البَدْءِ والخِتام، والصَّلاةُ والسَّلامُ على سيِّدنا محمَّد خيرِ الأنام.

المُحقِّق

* * *

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لِوَليِّه، والصَّلاةُ على نبيِّه، وعلى آلِهِ العِظام، وأصحابِهِ الكِرام.

وبعدُ:

فإنّ آدابَ البَحْث: عِلمٌ باحِثٌ عن أحوالِ المُتخاصِمَيْنِ في النِّسْبةِ بينَ الشيئَينِ إظهاراً للصَّواب.

ويُقالُ لهما: السَّائلُ والمُعلِّل.

أمّا المُعلِّلُ فهو الذي يَنصِبُ نفسَه لإثباتِ الحكم بالدَّليل، وأمّا السائلُ فهو[1] الذي يَنصِبُ نفسَه لنَفْيِ الحكم، والمُعلِّلُ ما دامَ مُعلِّلاً يكونُ حقُّه تَعْليلاً، وأمّا الدَّعْوى بلا دليلٍ أو المَنْعُ منه فغيرُ مَسْموع.

واعلَمْ أنّ طرقَ السّائلِ في المُناظَرةِ ووظيفتَه فيها مَسْموعاً عندَ المُناظِرينَ المُحقِّقِينَ ثلاثةٌ: المُناقَضةُ، والنَّقْضُ، والمُعارَضة.

لأنه لا يَخْلو: إمّا أن يكونَ بمَنْعِ مُقدِّمةِ الدَّليلِ، أو الدَّليلِ نفسِه، أو المَدْلول.

فإنْ كانَ الأوّل؛ فإنْ منَعَ بغيرِ الدّليلِ ـ مُستَنِداً[2] ....

---

(١) في (ب) و(ح): «وهو»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٢) في (ب): «سنداً»، والمُثبَتُ من (ح)، والمراد: إنْ منع بغير الدليل، سواء كان المنعُ مُستَنِداً إلى سَنَدٍ أو مجرَّداً عنه. وعبارةُ طاشكبري زاده في «آدابه» (ص: ٥٣): «فإنْ منع مجرَّداً أو =

كانَ أو مُجـرَّداً ـ فهـو[1] المُناقَضةُ، ويُسـمّى: النَّقْـضَ التَّفْصيليَّ أيضـاً[2]، وأمّا مَنعُه بالدَّليلِ فهـو غَصْبٌ غيرُ مَسْـموعٍ عنـدَ المُحقِّقين[3].

وإنْ[4] كانَ الثّاني؛ فإنْ منَعَ بالشاهِدِ فهو النَّقْضُ، ويُسمّى: النَّقْضَ الإجماليَّ أيضاً، وأمّا مَنعُه بلا شاهِدٍ فهو مُكابَرةٌ غيرُ مَسْموعةٍ اتِّفاقاً.

وإنْ[5] كانَ الثّالث؛ فإنْ منَعَ بالدَّليلِ فهو المُعارَضةُ، وأمّا مَنعُه بلا دليلٍ فهو مُكابَرةٌ غيرُ مَسْموعةٍ أيضاً اتِّفاقاً.

وأمّا مَنْعُ الأمرِ الذي ليسَ بمَدْلولٍ ولا دليلٍ ولا مُقدِّمةِ دليلٍ ليسَ[6] مِنَ المُناظَرة، لأنه لا يَصدُقُ عليه تَعْريفُ المُناظَرةُ، وهيَ النَّظَرُ بالبَصيرةِ[7] مِنَ الجانبَيْنِ في النِّسْبةِ بينَ الشيئَينِ إظهاراً للصَّواب.

فعُلِمَ أنّ وظيفةَ السّائلِ على قانونِ التَّوْجيهِ ثلاثة.

وأمّا الثّلاثةُ الباقيةُ ـ أي: مَنْعُ المُقدِّمةِ بالدّليل، ومَنْعُ الدليلِ بلا شاهِدٍ، ومَنْعُ المَدْلولِ بلا دليلٍ ـ مِن وظائفِ المُكابِرين.

= بالسَّنَد»، وفي بعض نُسَخِها: «مجرَّداً أو مقروناً بالسَّنَد».

(١) في (ب): «فهذا».

(٢) زاد طاشْكُبْري زادَهْ في «آدابه» (ص: ٥٣): «ومنها نوعٌ يُسمّى بالحلّ، وهو تعيينُ موضع الغَلَط».

(٣) زاد طاشْكُبْري زادَهْ في «آدابه» (ص: ٥٤): «لاستِلزامِهِ الخَبْط، نعم قد يَتوجّهُ ذلك بعد إقامةِ الدليل على تلك المُقدِّمةِ الممنوعة».

(٤) في (ح): «فإن».

(٥) في (ب) و(ح): «فإن»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٦) كذا، وحقُّه أن يُقال: «فليس»، وسيتكرَّر مثلُه في مواضع، فأكتفي بالتنبيه عليه هنا.

(٧) سقط من (ح): «بالبصيرة».

وأمّا وظيفةُ المُعلِّلِ عندَ المُناقَضةِ: إثباتُ المُقدِّمةِ المَمْنوعةِ[1]، أو نفيُ السَّنَدِ المُساوي اللازِمِ[2] بالدَّليلِ ـ وأمّا بلا دليلٍ[3] فمُكابَرةٌ ـ أو إثباتُ مُدَّعاهُ بدليلٍ آخَر.

ووظيفتُه عندَ النَّقْضِ نفيُ شاهِدِه بالدَّليل ـ وأمّا نفيُه بلا دليلٍ فمُكابَرةٌ ـ أو إثباتُ مُدَّعاهُ بدليلٍ آخَر.

ووظيفتُه عندَ المُعارَضةِ: هو النَّقْضُ والمُناقَضةُ والمُعارَضةُ، لأنَّ المُعلِّلَ حينَئذٍ يكونُ كالسّائلِ، والسَّائلَ كالمُعلِّل[4].

فاعلَمْ أنه إذا لم يَقدِرِ السّائلُ لإيرادِ وظيفتِهِ عندَ الأدِلّة؛ بأنْ ينتهيَ كلامُ المُعلِّلِ إلى أمرٍ ضروريِّ القَبولِ[5] يَلزَمُ عَجْزُه[6] فيه، وتَتِمُّ المُباحَثةُ والكلام.

وإنْ قدَرَ السائلُ، ولم يَقدِرِ المُعلِّلُ لإيرادِ وظيفتِهِ عندَ الأسئلةِ[7]، يَلزَمُ عَجْزُه فيه أيضاً، وتَتِمُّ المُباحَثةُ والمُناظَرة.

ويُقالُ لِعَجزِ المُعلِّلِ: إفحام، ولِعَجزِ السّائلِ: إلزام.

---

(١) زاد طاشْكُبْري زادَهْ في «آدابه» (ص: ٥٥): «بالدليل أو بالتنبيه».

(٢) إنما قيّد بالمُساوي «لأنّ السَّنَدَ ملزومٌ لثبوتِ المنع، وانتفاءُ الملزوم لا يستلزمُ انتفاءَ اللازِم، لكنْ على تقديرِ المُساواةِ يُمكِنُ انتفاؤُه»، كما في الرسالة الأخرى في الآداب المنسوبة إلى المُصنِّف.

(٣) زاد في (ب): «ليس»، وهي زيادة مُقحَمة.

(٤) زاد طاشْكُبْري زادَهْ في «آدابه» (ص: ٥٥): «ثمّ إنّ مَنْ يكونُ بصَدَدِ التعليل قد لا يكونُ مدَّعياً، بل يكونُ ناقلاً عن الغير، فلا يَتَوجَّهُ عليه المنع، بل يُطلَبُ منه تصحيحُ النَّقْل فقط»، وسيأتي هذا المعنى في الرسالة الأخرى المنسوبة لابن كمال باشا في آداب البحث.

(٥) زاد طاشْكُبْري زادَهْ في «آدابه» (ص: ٥٦): «أو مُسلَّم».

(٦) زاد في (ح): «إلزاماً».

(٧) في (ح): «الأسولة»، وأثبتُّها على الطريقة المعهودة في رَسْمِها، وفي (ب): «أدلة الأسول»، وهو خطأ. والمرادُ بالأسئلة: ما هو وظيفةُ السائل، وهي المُناقضةُ والنَّقْضُ والمُعارضة.

وأمّا قُدْرتُهما لا إلى نهايةٍ فتَسَلسُلٌ، وهو مُحال[١].

وأمّا عندَ المُعارَضةِ بالمِثْلِ وبالغيرِ يَصِيرُ المُعلِّلُ كالسّائل، وبالعَكْس.

ووظيفتُه[٢] حينَئِذٍ: هيَ المُناقَضةُ والنَّقْضُ، دونَ المُعارَضة، لأنّ مُدَّعى المُعلِّلِ لا يَثبُتُ ما دامَ خِلافُه ثابتاً بدليلِ المُعارِض[٣]، سواءٌ كانَ له ألفُ دليل.

وقيلَ: يجوزُ المُعارَضةُ أيضاً، لأنّ الدَّليلَ الأوّلَ للمُعلِّلِ والدّليلَ الثاني للمُعارِضِ[٤] تَعارَضَا وتَساقَطَا، والدّليلَ الثالِثَ للمُعلِّلِ سالمٌ عن المُعارَضة، إنْ كانَ سالماً، كما صرَّحَ في «شرح العقائد» في بَحْثِ الجنّةِ والنارِ[٥]، وإنْ لم يَكُنْ كِلا الدَّعوَيَينِ مُجرَّداً، لأنّ الدليلَينِ تَعارَضَا وتَساقَطَا.

---

(١) هنا تفترقُ رسالةُ طاشكُبْري زادَهْ عن رسالة المُصنِّف، فما ذكره المُصنِّفُ بعد هذا لم يَذكُرْه طاشكُبْري زادَهْ، وذكر بدلاً منه في «آدابه» (ص: ٥٧ ـ ٥٨): «وأما آدابُ المناظرة فهي: أنه ينبغي للمُناظِرِ أن يحترزَ عن الإيجاز، وعن الإطناب، وعن استعمال الألفاظ الغريبة، وعن اللفظِ المُجمَلِ ـ ولا بأس بالاستِفسار ـ وعن الدَّخْل قبل الفَهْم ـ ولا بأس بالإعادة ـ وعن التَّعرُّض لِـمَا لا دَخْلَ له في المقصود، وعن الضَّحِكِ ورَفْع الصوت وأمثالهما، وعن المُناظرة مع أهل المَهابةِ والاحتِرام، وألّا يَحسَبَ الخصمَ حقيراً».

(٢) أي: المُعلِّل.

(٣) سقط من (ب): «بدليل المعارض».

(٤) في (ب): «للمعارضة»، وهو خطأ.

(٥) يعني: ما ذكره السَّعدُ التفتازانيّ «شرح العقائد النسفية» (ص: ١١٧) في الجواب عن استدلال المعتزلة على أن الجنّة والنار تُخلَقان يوم القيامة، وليستا بمخلوقتَينِ الآن، بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ [القصص: ٨٣]، قال في جوابه: «قلنا: يحتملُ الحالَ والاستمرار، ولو سُلِّمَ فقِصّةُ آدم تبقى سالمةً عن المُعارِض».

وأمّا عندَ المُعارَضةِ بالقَلْبِ لا وظيفةَ للسّائلِ إلّا إثباتُ مُدَّعاهُ[(١)] بدَليلٍ آخرَ، وحينَئذٍ يُفيدُ للمُعلِّلِ، لأنّ الدَّليلَ الأوّلَ مِنَ المُغالَطاتِ لِنسبتِهِ على السَّواءِ إلى النَّقيضَيْنِ، والدَّليلَ الثانـيَ يَجعَلُ راجِحاً دَعْوى[(٢)] المُعلِّلِ، فيَثبُتُ له.

وأمّا النَّقْضُ والمُعارَضةُ فيه - أي: في المُعارَضةِ بالقَلْبِ - فيَصِيرُ المُعلِّلُ أيضاً كالمُعارِضِ[(٣)]، لأنّ الدَّليلَ بعَيْـنِهِ دليلُ المُعلِّل[(٤)].

***

(١) في (ح): «ما ادّعاه»، والمعنى واحد.

(٢) في (ح): «الدعوى».

(٣) في (ب): «كالمعارضة أي كالمعارِضِ».

(٤) بعدها في (ح): «تـمَّتِ الرسالة»، وفي (ب): «تـمَّتِ الرسالة لابن كمال باشا».

مجموع رسائل العلامة ابن كمال باشا .... الرسالة رقم: (١١٤)

رسالة أخرى في

آداب البحث

تأليف العلامة

ابن كمال باشا

تطبع محققة عن نسختين خطيتين

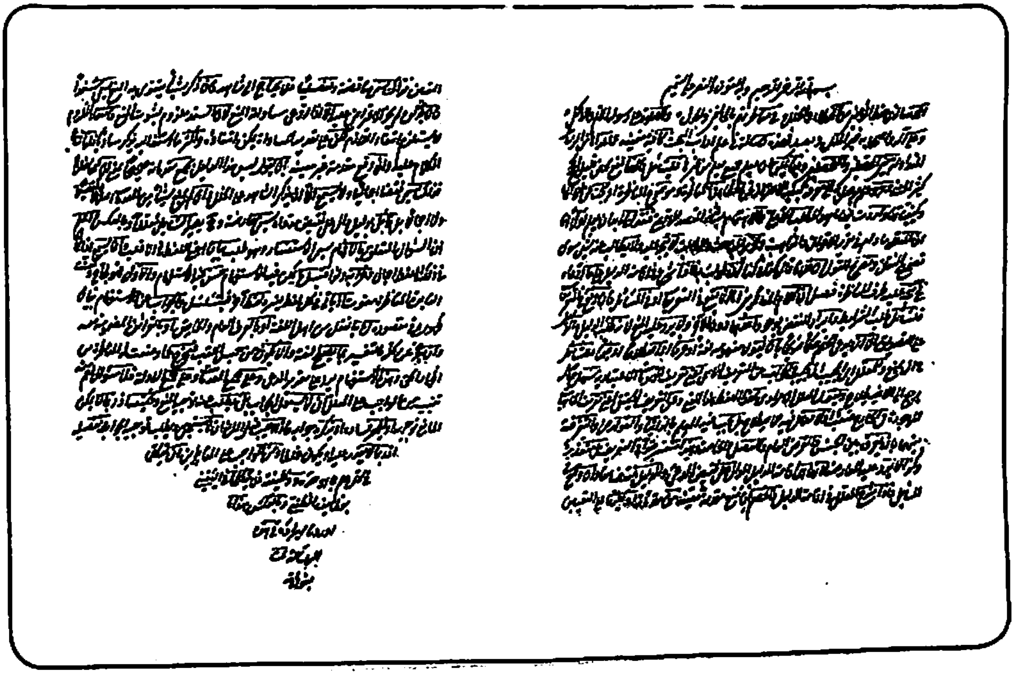
تحقيق وتعليق

الدكتور حمزة البكري

دار اللباب



مكتبة الحرم المكي (ح)



مكتبة راغب باشا (ر)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة التحقيق

الحمدُ لله حقَّ حَمْدِه، والصَّلاةُ والسَّلام على سيِّدنا محمَّدٍ رسولِهِ وعَبْدِه، وعلى آلِهِ وصَحْبه ومَنْ أوفى بعَهْدِه.

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ أُخرى في آداب البحث تُنسَبُ إلى العلامة أحمد بن سليمان بن كمال باشا، المُتوفى سنة (٩٤٠هـ)، رحمه الله تعالى.

وحيثُ لم تَقُمْ لديّ قرائنُ تُرجِّحُ ثبوتَ نسبتِها إليه أو نفيَها، فتبقى في دائرة الاحتمال، كما بيَّنتُه في مُقدِّمة تحقيق الرسالة الأُولى.

وقد اعتمدتُ في تحقيق هذه الرسالة على نُسختَينِ خطيَّتَينِ، الأولى: نسخة الحرم المكيّ، ورمزتُ إليها بالحرف (ح)، والثانية: نسخة مكتبة راغب باشا، ورمزتُ إليها بالحرف (ر)، كما استعنتُ بنصِّها المنقول في كتاب «أبجد العلوم» لصِدِّيق حسن خان، حيثُ نقلَ هذه الرسالةَ بحروفها، سوى ديباجتِها وخاتمتِها[1].

وأما عنوانها فقد خَلَتْ عنه النُّسخة (ر)، وورد في (ح) بلفظ: «كتاب آداب

---

(١) انظر: «أبجد العلوم» (١/ ١٢٥ ـ ١٢٦).

البحث»، وقد استبدلتُ كلمةَ «رسالة» بكلمةِ «كتاب»، وأضفتُ إليه كلمةَ «أخرى» لتتَمَيَّز عن الرسالة الأولى، فصار العنوان: «رسالةٌ أُخرى في آداب البحث».

والله أعلمُ بالصواب، وإليه المرجعُ والمآب.

المُحقِّق

***

بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمدُ لله الذي حَفِظَ المُؤمنينَ مِن الخطأِ والخَلَل، في مُناظرتِهم المُخالِفينَ والجدَل[2]، والصَّلاةُ والسَّلامُ على رسولِهِ الأتمِّ الأكمَل، وعلى آلِهِ وأصحابه خيرِ المِلَل[3].

وبعدُ:

فهذه رسالةٌ في عِلم آدابِ البَحْث، كافيةٌ ومُغنيةٌ عمّا عَدَاها مِنَ الرسائلِ المُتداوَلةِ بينَ المُحصِّلينَ والمُتحصِّلين، وفيها[4] يُمكِنُ أن يُعلَمَ جميعُ ما يُعلَمُ مِن غيرِها، فلتُتأمَّلْ، فإنّها نَفْعٌ مَحضٌ قليلُ الحجم كثيرُ المَعْنى، فلا غَرْوَ أنْ كانَ في المُطالَعةِ أغنى[5].

وهوَ عِلمٌ يُتوصَّلُ به إلى معرفةِ كيفيّةِ الاحتِرازِ عن الخطأِ في المُناظَرة.

---

(١) زادَ في (ر): «وبه العَوْنُ والنَّصْرُ على التَّميم».

(٢) في (ح): «المخالفين بالوجل»، وفي (ر): «بالمخالفين والجدل»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٣) في (ح): «وعلى آله وأصحابه الماحين لِظُلْمةِ الشرك في الغلل (؟)».

(٤) في (ح) و(ر): «وفيما»، والتصويبُ من «أبجد العلوم»، حسب ما ورد في حاشية نُسْخةٍ منه، كما في التعليق عليه.

(٥) سقط من (ر): «فلا غرو أن كان في المطلعة أغنى».

ومَوْضوعُه[١]: المُناظرةُ؛ إذْ يَبحَثُ عن أحوالِها وكيفيّاتِها.

وأورَدْتُ فيها ما هوَ المَطلَبُ الأعلى، والاهتمامُ بشأنِهِ المَقصِدُ الأقصى، فنقول:

لا بُدَّ أنْ يُعلَمَ أوّلاً أنّ المُعلِّلَ ما دامَ في تَقْريرِ الأقوالِ والمذاهب، وتحريرِ المَباحثِ والمَطالِب، لا يَتّجِهُ عليه ولا[٢] يُطالَبُ بشيءٍ[٣] سِوى تَصْحيحِ النَّقلِ وتَصْريحِ القولِ أنّ فلاناً قالَ كذا في كذا، إنْ طُولِبَ به، فإذا[٤] شرَعَ في إقامةِ الدّليلِ على ما ادّعاهُ فحينَئذٍ تَتّجِهُ عليه طرقُ المُناظرة.

فصل

إنّ كلامَ المُناظِرينَ إمّا أن يقَعَ في التَّعْريفاتِ أو في المسائل:

فإنْ وقَعَ في التَّعْريفاتِ فللسائلِ طَلَبُ الشرائطِ وإيرادُ النَّقْضِ بوجودِ أحَدِهما دونَ الآخَر.

ولا يَرِدُ عليه المَنعُ، لأنه طلَبُ الدّليل، والدليلُ على التَّصْديقِ، إلّا أنْ[٥] يَدَّعيَ الخصمُ حُكماً صريحاً بأنْ يقولَ: مَفْهومُه لُغةً أو عُرْفاً أو اصطِلاحاً أو ضِمْناً، فللسائلِ حينَئذٍ أنْ يَمنَعَ، وللمُعلِّلِ ـ أي: المُجيبِ ـ أنْ يُجيبَ.

والجوابُ عن التَّعْريفِ الاسميِّ ـ أعني: تَعْريفَ المَفْهوماتِ الاعتباريّةِ ـ سَهْلٌ، حاصِلُه يَرجِعُ إلى الاصطِلاح، ويقولُ المُعلِّلُ: إنّ مُرادي بهذا اللفظِ هذا المَعْنى.

---

(١) في (ح) و(ر): «وموضوع»، والمُثبَتُ من «أبجد العلوم» (ص: ١٢٥).

(٢) في (ح): «عليه أن»، وهو خطأ.

(٣) في (ر): «ولا يطالب عنه بشيء»، وهو خطأ، وفي «أبجد العلوم»: «ولا يطلب منه شيء».

(٤) في (ح): «فإن طولب بماذا»، وهو خطأ.

(٥) في (ح): «التصديق الآن لا»، وهو خطأ.

وعـن التَّعْريـفِ الحقيقيِّ ـ أعنـي: تَعْريـفَ الماهيّاتِ الموجودةِ فـي الخارج ـ صَعْـبٌ؛ إذْ لا مَدخَـلَ فيـه للاصطِلاح، بل يجـبُ فيه العِلـمُ بالذاتيـاتِ والعَوارِضِ والتفرِقـةِ بينَهمـا؛ بأنْ يُفرِّقَ بيـنَ الجنسِ والعَـرَضِ العامِّ والفَصْـلِ والخاصّة، وهذا مُتعسِّـرٌ جدّاً فـي التعريفِ، بـل مُتَعذِّر.

وكذا لا يَرِدُ عليه المُعارَضةُ، لأنها هيَ إقامةُ الدّليلِ الدّالِّ على نَقيضِ المُدَّعى، والدليلُ مُنتَفٍ هنا.

وإنْ وقَعَ[١] في المسائلِ؛ فإذا شـرَعَ المُعلِّلُ في إقامةِ الدليل، فالخصمُ[٢]: إنْ منَعَ مُقدِّمةً مُعيَّنةً[٣] مِن مُقدِّماتِهِ أو كِلَيْها على التَّعْيينِ فذاك يُسمّى: مُناقَضةً و[نَقْضاً][٤] تَفْصيليّاً، فلا يحتاجُ إلى شاهِد.

فإنْ ذكرَ شيئاً يَتَقوّى به المَنعُ يُسمّى: سَنَداً، فإنْ يَذكُرْه[٥] لم يَـجُـزِ الاعتِراضُ عليه إلّا إذا ادّعى مُساواتِهِ المَنْعَ، لأنّ السَّنَدَ ملزومٌ لثبوتِ المَنْع، فانتِفاءُ الملزوم لا يَستَلزِمُ انتِفاءَ اللازِم، لكنْ على تَقْديرِ المُساواةِ يُمكِنُ انتِفاؤُه. وأكثرُ ما استُنِدَ إليه[٦] يُذكَرُ مُساوياً، فلذا شاعَ الكلامُ عليه.

---

(١) أي: كلامُ المناظرين.

(٢) وهو السائل.

(٣) في (ح): «مغنية»، وسقطت من (ر)، والتصويبُ من «أبجد العلوم».

(٤) ما بين حاصرتَيْنِ سقط من (ح) و(ر)، واستدركتُه من «أبجد العلوم».

(٥) في (ح): «تذكره»، والمثبت من (ر)، ولو قال: «فإن ذكره» لكان أجود.
ووقع في «أبجد العلوم»: «فإنْ لم يذكره»، ولا يستقيم، وتَتِمّة العبارة: «إلا إذا ادعى مساواتِهِ المنع» تقتضي أن السَّنَدَ مذكور، ثم بعدما ذكره السّائل فإما أن يدَّعيَ أنه مساوٍ للمنع، فحينَئذٍ للمُعلِّل أن يعترِضَ عليه، وإما أن لا يدَّعيَ ذلك، فحينَئذٍ ليس للمُعلِّل أن يعترِضَ عليه.

(٦) في (ح): «عليه»، وهو صحيح أيضاً.

وإنْ منعَ(١) مُقدِّمةً غيرَ مُعيَّنةٍ بأنْ يقولَ: ليسَ هذا الدّليلُ بجميع مُقدِّماتِهِ صحيحاً، بمَعْنى: أنّ فيها(٢) خَلَلاً، فذلك يُسمّى: نَقْضاً إجمالياً. ولا يُسمَعُ إلّا أنْ يَذكُرَ الشاهِدَ على الخلل.

وإنْ لم يَمنَع(٣) شيئاً مِنَ المُقدِّمات أصلاً؛ لا تَفْصيلاً ولا إجمالاً، بل قابَلَ بدليلٍ دالٍّ على نَقيضِ مُدَّعاه يُسمّى: مُعارَضةً. وحينَئذٍ يَصيرُ السائلُ مُعلِّلاً، وبالعكس.

واعلَمْ أنّ السُّؤالَ المُتعلِّقَ بالإفهام يُسمّى: الاستِفسار، وهو طَلَبُ بيانِ مَعْنى اللَّفظِ في الأغلب، وإنّما يُسمَعُ إذا كانَ في ذلك اللَّفظِ إجمالٌ وغرابةٌ، ولذا قيلَ: ما يُمكِنُ فيه الاستِبهامُ حَسُنَ فيه الاستِفهام. وإلّا(٤) فهو لَجَاجٌ وتَعنُّت، ولفائدةِ المُناظرةِ مُفوِّت؛ إذْ يأتي في كلِّ لَفْظٍ تفسيرُ(٥) لفظٍ آخَرَ، فيَتَسلسَلُ.

والجوابُ عن الاستفهام: ببيانِ(٦) ظهورِهِ في مَقْصودِهِ؛ إمّا بالنَّقْلِ(٧) من أهلِ اللُّغةِ أو بالعُرْفِ العامِّ والخاصِّ أو بالقَرائنِ المَضْمومةِ معَه.

وإنْ عجَزَ عن كلِّه فالتفسيرُ بما يَصلُحُ لُغةً، وإلّا يكونُ مِن جِنسِ اللَّعِبِ(٨)، فيَخرُجُ عمّا وُضِعَت له المُناظرةُ من إظهارِ الحقّ.

---

(١) في (ح) و(ر): «وإن وقع»، والتصويبُ من «أبجد العلوم».

(٢) كذا في (ر)، أي: في المُقدِّمات، وفي (ح): «فيه»، أي: في الدليل.

(٣) أي: الخصم.

(٤) في (ح) و(ر): «والأول»، والتصويبُ من «أبجد العلوم».

(٥) في (ر): «يُفسِّره».

(٦) في (ح) و(ر): «بيان»، والتصويب من «أبجد العلوم».

(٧) في (ح): «إما بالفعل»، وفي (ر): «لها بالنقل»، والمُثبَتُ مُلفَّقٌ منهما، ولا بُدَّ منه، وهو الموافق لِـمَا في «أبجد العلوم».

(٨) في (ح) و(ر): «اللقب»، والتصويبُ من «أبجد العلوم».

وهذا الاستِفهامُ يَرِدُ على تَقْريرِ المُدَّعى، وعلى جميع المُقدِّمات، وعلى جميع الأدلّةِ، فلا سؤالَ أعمُّ منه.

تنبيه

مِنَ الواجبِ على المُعلِّلِ أنْ لا يَستَعجِلَ بالجواب[١]، بل يَطلُبَ منه[٢] تَوْجيهَ المَنْع وتحقيقَه؛ إذْ ربّما لا[٣] يُمكِنُ المانِعَ تَوْجيهُه أو يَظهَرُ فسادُه أو يَذكُرَ[٤] جوابَه، فإذا أُجيبَ فعلى المانِعِ أنْ لا يَستَعجِلَ، [بل][٥] ويَطلُبَ تَوْجيهَ الجوابِ وتَفْصيلَه؛ إذْ ربّما لا يَقدِرُ عليه أو يكونُ غَلَطاً.

ومِن الواجبِ على المُناظِرينَ أنْ يَتكلّما في كُلِّ عِلمٍ بما هوَ حَدُّه ووظيفتُه، فلا يَتكلّما في اليقينيِّ بوظائفِ الظَّنِّيِّ، وبالعكس.

هذا ما أَرَدْنا إيرادَه[٦] في هذه الرِّسالة[٧].

* * *

---

(١) في (ح) و(ر): «أن لا يستعمل الجواب»، والتصويبُ من «أبجد العلوم».

(٢) أي: من السائل.

(٣) سقط من (ح): «لا».

(٤) في (ح) و(ر): «أو يذكره»، وفي «أبجد العلوم»: «أو يتذكر»، وأصلحتُه بحسب السِّياق، وانظر لمزيد من التفصيل: «شرح الرشيدية على الشريفية» (ص: ٨٢).

(٥) ما بين حاصرتَينِ سقط من (ح) و(ر)، واستدركتُه من «أبجد العلوم».

(٦) في (ح): «هذا ما أوردناه»، وفي (ر): «هذا ما أورَدْنا إيرادَه»، وأصلحتُه بحسب السِّياق.

(٧) بعدها في (ر): «تــمَّت بعون الله»، وفي (ح): «وتــمَّتْ بحَمْدِ الله وعَوْنِهِ وحُسْنِ توفيقه، والحمدُ لله ربِّ العالمين. تــمَّتِ الرسالةُ المباركة».

فِي هَذَا الْمُجَلَّدِ

***